蕭吉《五行大義》的
陰陽五行與空間分割思想

林敏勝

國立清華大學歷史研究所博士生

摘要

本文透過隋代蕭吉的《五行大義》一書文本，以略窺陰陽五行與空間分割思想之間的關係。蕭吉廣羅蒐集大量的文獻，以企圖建構其對於空間分割的論點。他按照五行、二十四節氣，將此書分爲五卷、二十四章。並從釋名切入，逐步探討五行的體性、生剋、扶抑、刑害等現象，並將五行滲入治政、人倫、臟腑、音律、州野、神靈、禽蟲等部門，以綜論「五行之氣」之於各面向的論題。

關鍵詞：“蕭吉”、“五行大義”、“陰陽五行”、“空間分割”、“氣”

*感謝兩位審查教授所提供的卓見和指正。

壹、引言

陰陽五行是中國古代重要的哲學思想，對於傳統文化有過廣泛而持久的影響。[1] 從商周至近代，縱觀陰陽五行學說的發展歷程，在不同的時期有著不同的內涵，表現出不同的特色，關於陰陽五行的起源，學術界有許多不同的理論與見解，至今仍是見仁見智。[2] 古代正史當中，以「五行志」爲名的志書，雖有許多，[3] 但這些史料

[1] 顧頡剛曾言：「五行，是中國人的思想律，是中國人對於宇宙系統的信仰，二千餘年來，它有極強固的勢力。」參顧頡剛，〈五德終始說下的政治和歷史〉，收入《古史辨》（上海：上海古籍出版社，1982 年）第五冊；又梁啓超曾言：「陰陽五行說，爲二千年來迷信之大本營。直至今日，在社會上猶有莫大勢力。」參梁啓超，〈陰陽五行說之來歷〉，收入《古史辨》第五冊。徐復觀則指出：「把陰陽、五行、天文、律書、風習、政治的理想，組織成一個完整系統的，是《呂氏春秋》的〈十二紀〉，……因爲這雖是合理與迷信的混合物，但其中表現有絕大的組織能力。」參徐復觀，《中國人性論史・先秦篇》（台北：臺灣商務印書館，1994 年 4 月），頁 509-587，由此可知陰陽五行學說在中國文化發展史上有久遠的歷史與深遠的影響。

[2] 例如，葛瑞漢（A.C. Graham）在其名作《陰陽與對應思想的本質》(“Yin-Yang and the Nature of Correlative Thinking”)一書當中，指出了對應思想（correlative thinking）是人類思維的一種普遍形式，具有分析思維所不可取代的作用，而陰陽五行就是建立於對應思想上。葛瑞漢教授還指出在古代陰陽五行說主要是在天文家、方士之間流行，後來才被哲學家所採用。參 A.C.Graham,*Yin-Yang and the Nature of Correlative Thinking* (National University of Singapore, 1986)；韓德森（J.B.Henderson）則認爲「陰陽」是一種具有相互關係的概念（relational ideas），也是一種二元分類系統（binary classification system），而「五行」是五種具有相生（mutual production）與相剋（mutual conquest）的順序的物質，以物質的特殊的性質起反應（with a particular material element or substance as with a quality or type of activity.），參 J.B.Henderson, “*Cosmology*”, manuscript, pp.12-14；又龐樸教授指出：「陰陽五行之作爲中國文化的骨架，是從戰國後期到西漢中期陸續形成的。在此之前，陰陽自陰陽、五行自五行，各有分畛。」參龐樸，〈陰陽五行探源〉，收入《穰莠集--中國文化與哲學論集》（上海：上海人民出版社，1983 年 3 月），頁 355-395。

[3] 古代正史中，列「五行志」者有：《漢書・五行志》1 卷、《後漢書・五行志》6 卷、《晉書・五行志》3 卷、《宋書・五行志》5 卷、《南齊書・五行志》1 卷、《隋書・五行志》2 卷、《舊唐書・五行志》1 卷、《新唐書・五行志》3 卷、《舊五代

記錄了許多祥瑞災異的現象，卻較少全面講解五行學說及其歷史文獻。

中古時期探討陰陽五行學說最爲重要的文本，可以隋代的《五行大義》一書爲代表。[4] 此書是蕭吉整理自上古到隋代，有關陰陽五行學說的總結之書；且《五行大義》一書，[5] 雖是隋代有關闡明術數思想的代表性的文獻，然而全書的體制環繞著「五行」的思想而建構。[6] 拙文在此擬由蕭吉對於陰陽五行的名稱與意義的討論切入，進而探討《五行大義》中所論述的方位、空間、生命、社會、國家、宇宙的觀念與空間分割思想之間的關係。[7]

貳、蕭吉與《五行大義》

一、蕭吉的生平與術業

關於蕭吉之生平，《隋書》與《北史》有傳，《隋書》說他博學

史・五行志》1 卷、《宋史・五行志》7 卷、《金史・五行志》1 卷、《元史・五行志》2 卷、《明史・五行志》3 卷等。

[4] 李約瑟稱：「中世紀有關五行學說最重要的著作，當推蕭吉的《五行大義》。這本書曾在西元 594 年獻給隋文帝御覽。」參李約瑟，《中國之科學與文明》（台北：臺灣商務印書館，1985 年 2 月），第二冊，頁 417。

[5] 蕭吉是以信奉五行學說的態度來編撰《五行大義》。這可由其〈序〉略窺其梗概：「夫五行者，蓋造化之根源，人倫之資始。萬品稟其變易，百靈因其感通。……故天有五度以垂象，地有五材以資用，人有五常以表德。萬有森羅，以五爲度，過其五者，數則變焉。」參〔隋〕蕭吉著、錢杭點校，《五行大義》（上海：上海書店，2001 年 12 月），〈五行大義序〉，頁 1。

[6] 參錢杭點校，《五行大義》，〈前言〉，頁 1-40；劉國忠，《五行大義研究》（瀋陽：遼寧教育出版社，1999 年 3 月），〈中國學者對「五行大義」的認識和介紹〉，頁 1-9；日本學者中村璋八，《五行大義》（東京：明德出版社，1991 年 4 月），〈撰者、蕭吉の略伝とその著書〉，頁 11-25。

[7] 有關於《五行大義》的文本與研究，可參考錢杭點校，《五行大義》；劉國忠，《五行大義研究》；朱淵清，〈《五行大義》版本述略〉，《古籍整理研究學刊》，1996：2（長春，1996.03），頁29-30；〔日〕中村璋八，《五行大義》。

多通，擅長陰陽算術，然其性情孤僻，雖官拜上儀同，因與當時權臣楊素不合，因此頗受冷落，遂矯爲祥瑞，泛論陰陽，以投隋文帝之所好。[8] 蕭吉原爲南朝士族，時梁元帝因建康遭侯景之亂而殘破，遂在江陵定都（552），後西魏南侵攻梁，江陵陷落（554），蕭吉遂隨眾多南朝士人被擄至北方，嗣後北朝改朝換代，隋受禪（581），蕭吉進官並受任考定古今陰陽書。[9] 之後於隋文帝開皇 14 年（594），蕭吉向文帝上書，大談符命徵祥，這也是《隋書》本傳所稱：「（蕭）吉見上好徵祥之說，欲乾沒自進，遂矯其跡爲悅媚焉。開皇十四年上書，……上覽之大悅」[10]。由〈本傳〉知蕭吉著有《金

[8] 根據《隋書》的記載：「（蕭）吉性孤峭，不與公卿相沉浮，又與楊素不協，由是擯落於世，鬱鬱不得志。見上好徵祥之說，欲乾沒自進，遂矯其跡爲悅媚焉。」參《隋書》卷 78〈藝術・蕭吉傳〉，頁 1774-1777。關於這一點，劉國忠認爲蕭吉是南朝亡臣在北朝任官，北朝君臣對南朝士人頗多輕視與排擠。參劉國忠，《五行大義研究》，頁 33-34。除此之外，依拙見，吾人觀察《隋書・藝術傳》中提到的幾位術數精通者，可以發現，一來隋代君王相信命數，這也使得術數之士無不爭取向帝王進祥瑞。例如〈藝術・臨孝恭傳〉曰：「臨孝恭，京兆人，明天文算術，高祖甚親遇之。每言災祥之事，未嘗不中，……官至上儀同。」；又如〈藝術・劉祐傳〉曰：「劉祐，滎陽人，……其所占候，合如符契，高祖甚親之。……上善之。」；又〈藝術・張冑玄傳〉記載：「張冑玄，渤海人，博學多通，尤精術數。高祖徵授雲騎尉，直太史，……時輩多出其下。」（參《隋書》(台北：宏業書局，1974 年 7 月) 卷 78〈藝術傳〉，頁 1778-1780），可知隋代帝王多喜聽取精通術數之士所言的災祥之事。其二，蕭吉本南人，北方朝廷原任之相關太史或考定陰陽之職務，多已由北人擔任，並且可能也已形成門派（根據「時輩多出其下」一語推斷），所以這些要職多已由北人擔任，南人頗難染指。

[9] 正史記載蕭吉的相關史料，比較集中在《隋書》與《北史》本傳。關於蕭吉的術業之養成，史料記載簡略。不過，依拙見，由蕭吉之撰著來看，當與陰陽五行術數相關，此其一；再者，蕭吉爲南朝蕭梁王室之宗族，蕭梁士族素以精通「陰陽之學」爲其家學，這可由梁武帝蕭衍「陰陽緯候，卜筮占訣，並悉稱善」（《梁書・武帝紀》）；梁元帝蕭鐸「於技術無所不通」（《南史・梁本紀》），推斷蕭吉之精通術數之學與其家世背景有關。

[10] 李約瑟根據這條史料，指出開皇 14 年（594）就是蕭吉向隋文帝上呈《五行大義》之年，不過由於〈本傳〉上並未明確詳述，因此認定上可能有些爭議。首先，若此次之上書確爲《五行大義》，應是一件光榮之事，何由〈本傳〉未載？而《隋書・經籍志》亦未錄；其次，從《五行大義》之文本的每節段落前時可見

海》、《相經要錄》、《宅經》、《葬經》、《樂譜》、《帝王養生方》、《相手版要訣》、《太一立成》等書，[11] 可知其對於術數當有相當程度之精通。

關於《五行大義》五卷，《隋書・經籍志》不載；在唐宋期間，《舊唐書・經籍志》與《新唐書・藝文志》曾有著錄，唯書名稍異；[12] 而《宋史・藝文志》題名《五行大義》。[13] 之後，《四庫全書總目提要》曰：「考《隋書・經籍志》、《新唐書・藝文志》均未著錄，本傳述（蕭）吉所著書亦無是冊。然史稱吉博學多聞，精陰陽算術，

到有類似摘要的文字，例如「第一釋名，就此分爲二段，……；第三論數，就此分爲五段，一者 xxx，二者 xxx，三者 xxx，」，也間接可以證明，至少在開皇 14 年以前，似乎《五行大義》尚在撰寫階段，並未完全定稿成書；再者，由蕭吉抵達北方（554），到開皇上書（594），中間有將近 40 年空白的歷史紀錄，《隋書》僅以蕭吉曾任北周儀同匆匆帶過，而後來蕭吉著作等身，故依拙見，蕭吉的這些著作當經過長時間的構思與撰著。

[11] 在蕭吉本傳中，著錄了蕭吉八部「並行於世」（參〈本傳〉，頁1777）的著作，分別是：《金海》30卷、《相經要錄》1卷、《宅經》8卷、《葬經》6卷、《樂譜》12卷、《帝王養生方》2卷、《相手板要訣》1卷、《太一立成》1卷。這八部著作均已亡佚。根據錢杭的研究（參錢杭，〈蕭吉與《五行大義》〉，《史林》1990：2，頁40-41），《金海》是一部以陰陽五行學說爲依據的兵法書；《相經要錄》是一部專門在探討相命的專書；《宅經》之內容應是以陰陽之理判斷家宅方位優劣的書；《葬經》是一本專講葬法之書；南朝蕭梁時代，音律學的發展已經達到很高的水準，《樂譜》一書主要就是針對南朝音律學的總結之書；《帝王養生方》可能是有關養生之術；《相手板要訣》推測也是針對手相的總結之書；《太一立成》一書，推其名義，「立成」可能爲「要略」、「簡略」之類。因此，依拙見，蕭吉具有相術（相人、相手扳、相宅、相墓）、兵法、天文、音律等術業，也具備醫藥與養生等知識。

[12] 《舊唐書》云：「《五行記》5 卷，蕭吉撰」，參《舊唐書》（北京：中華書局，1991 年 12 月）卷 47〈經籍志・丙部・五行類〉，頁 2044；《新唐書》云：「蕭吉《五行記》5 卷」，參《新唐書》（北京：中華書局，1991 年 12 月）卷 59〈藝文志・丙部・五行類〉，頁 1558。

[13] 錢杭指出〈宋志〉關於《五行大義》的著錄是中國正史對於該書的最後一次著錄。在這之後的正史，便未再著錄。一直到清嘉慶 9 年（1804），才由許宗彥根據日本《佚存叢書》所收之《五行大義》翻刻回國。其亡佚、復歸的間隔，長達 460 年左右。參錢杭點校，《五行大義》，頁 17。

今觀其書文義質樸，徵引讖緯諸籍，有條不紊，且多佚亡之秘笈，猶非隋唐以後所能僞也。」因此，依照《四庫全書》的立場，還是認爲《五行大義》爲蕭吉所撰。

二、《五行大義》的章節與架構

蕭吉在〈序〉中首先指出了五行的關鍵，五行是萬物造化之根源，天地萬品百靈皆繫乎陰陽之感通，故天地萬有森羅，以五爲度，過其五者，數則變化。因此作爲申論五行理論的《五行大義》也是以五卷爲限。蕭吉對於此書的章節配置，論述如下：

> 今故博采經緯，搜窮簡牒，略談大義。凡二十四段，別而分之，合四十段。二十四者，節數之氣總；四十者，五行之成數。始自釋名，終於蟲鳥，凡配五行，皆在茲義，庶幾使斯道不墜，知其始焉。[14]

由這段話可看出蕭吉在章節段落的安排上的寓意。今觀其條目卷數，似乎隱含著一些玄機。首先，爲了與「五行」配合，蕭吉將全書 5 卷細分爲 24 節，以五卷象徵五行，以二十四個段落相配二十四節氣。現將《五行大義》章節段目羅列於后：

卷一 節一 釋名
　　1.釋五行名
　　2.論支干名
　節二 辨體性
　節三 明數
　　1.起大衍論易動靜數

[14] 《五行大義》，〈序〉，頁2。

2.論五行及生成數
3.論支干數
4.論納音數
5.論九宮數

卷二 節四 論相生
1.論相生
2.論生死所
3.論四時休王
節五 論配干支
節六 論五行相雜
1.論五行相雜
2.論支干雜
3.論方位雜
節七 論德
節八 論合
節九 論扶抑
節十 論相剋
節十一 論刑
節十二 論害
節十三 論沖破

卷三 節十四 論雜配
1.論配五色
2.論配聲音
3.論配氣味
4.論配藏府
5.論配五常

6.論配五事

卷四 節十五 論律呂
節十六 論七政
節十七 論八卦八風
節十八 論情性
節十九 論治政

卷五 節二十 論諸神
節廿一 論五帝
節廿二 論諸宮
節廿三 論諸人
1.論人配五行
2.論人游年年立
節廿四 論禽蟲
1.論五靈
2.論卅六禽

在《五行大義》當中，爲了與五行配合，蕭吉將五卷分別爲二十四小節，以便與五行相配的二十四節氣。就如〈序〉所言，「五行幽遂，安可裴然，今故博采經緯，搜窮簡牒，略談大義。凡二十四段，別而分之，合四十段。」[15] 蕭吉將 6、7、8、9、10 等分別是水、火、木、金、土之成數，五者之成數相加之數 40，將《五行大義》又分爲 40 小段。[16]

[15] 《五行大義》，〈序〉，頁 2。

[16] 舉例而言，卷一有三小節，第一節「釋名」當中有〈釋五行名〉、〈論支干名〉2小段；第二節逕以〈辨體性〉爲1段；第三節「明數」當中有〈起大衍論易動靜數〉、〈論五行及生成數〉、〈論支干數〉、〈論納音數〉、〈論九宮數〉等5小段，

參、五行之「體性」與「方位觀念」之展開

拙文接著擬由蕭吉對於五行的名稱與意義的討論切入，進而探討《五行大義》中所論述的方位、空間、生命、社會、國家、宇宙的觀念與大地思想之間的關係。

一、五行之「體性」

關於「木」的論述，蕭吉引《春秋元命苞》、《尸子》、《禮記》等，分別從木的本意及季節上的春季兩方面，來解釋五行中的「木」的意義。以四時配五行，因爲春天的時候萬物生機最盛，故春季屬木；進一步而言，以四方配五行，則東方屬木，故把東方視作「動」字的意思，也就是把「東」字解釋爲「動」[17]，這也是取其生機振發而蠢蠢欲動之意。[18] 如此說來，五行中的木，它的實際意涵便是指「萬物生機興發」的意思。

關於「火」的論述，蕭吉引《白虎通》、《尚書大傳》、《釋名》等，認爲五行中的火，具有「變化」的旨意。這可能是由於火能使物體焚化所致。就具體的火而言，夏天炎熱，意義上與火相近，故

故卷一總共有8小段。依此類推，卷二有14小段，卷三有6小段，卷四有5小段，卷五有7小段，故合計總共有40小段。

[17] 蕭吉在此將五行的「木」與方位的「東方」互相配對，並指出「動」的意義。根據〔漢〕班固《白虎通》曰：「木在東方，東方者，陽氣始動，萬物始生」參吳則虞點校，《白虎通疏證》（北京：中華書局，1997 年 10 月）卷 4〈五行〉，頁 167。

[18] 參《五行大義》卷 1〈釋名・釋五行名〉引《春秋元命苞》曰：「木者，觸也。觸地而生」；又引《尸子》云：「東者，動也」；再引《禮記》曰：「春之爲言蠢也，產萬物者也」，頁 1。又根據班固《白虎通》曰：「木之爲言觸也，陽氣動躍觸地而出也」（參《白虎通疏證》，頁 167）；《禮記・月令》云：「仲春之月，……蟄蟲咸動，啓戶始出」，參吳樹平點校，《十三經全文標點本》（北京：北京燕山出版社，1991 年 12 月），頁 734。因此歸納起來，春屬木、東，也含有動的意思。

夏屬火。蕭吉進一步引用《釋名》與《尚書大傳》曰：「夏，假也，假者，方呼萬物而養之。……夏，假者，寬假萬物，使生長也。」接著，蕭吉引《尚書大傳》云：「南，任也。」蕭吉認爲夏天的「夏」，是「假」的意思，假意指「寬假」[19]，這就與「物之方任」在意義上相通。[20]順著這個意義，那麼，五行中的火便是指「萬物活動變化」之意。

關於五行中的「土」，爲何稱之爲「土」？蕭吉引《元命苞》認爲土是「吐」的諧音，而吐字又是指「含吐精氣，以生於物」之意。[21] 其重點在於「孕育萬物」。就孕育萬物一義來說，「大地」也有這種功能，因而吐就是「地」。許愼從文字學的角度，來說明土乃是「孕育」之意。土字在筆畫上，表示土之下與土之中，而以一直畫象徵植物初出於地的意思。因此，五行中的土是表示「含吐精氣孕育萬物」之意。

關於五行中的「金」，蕭吉取「禁」字的諧音，所以五行中的金，原意是「禁」的意思。[22] 禁是「禁止」之意，而禁止又是指活動力受到約束，不能自由發揮其性能。以四時中的秋配金，因爲秋

---

[19] 依拙見，中國的地理位置南熱北寒，之所以將夏天配屬南方，乃因爲南是「任」字的諧音。南方氣候溫和炎熱，使人們能放任地自由活動，這與北方的寒冷氣候使人畏縮不前，活動上因而受到限制，差別很大。

[20] 參《五行大義》卷 1〈釋名・釋五行名〉引《白虎通》云：「火之爲言化也，陽氣用事，萬物變化也」；又引《尚書大傳》云：「火者，炎上也，……其時夏。夏，假也。假者，方呼萬物而養之。……南，任也。物之方任也」；再引《釋名》曰：「夏，假者，寬假萬物，使生長也」，頁 2。因此可知，南有「任」的意思，意指夏季，陽氣盛行，萬物可自由生長之意。

[21] 參《五行大義》卷 1〈釋名・釋五行名〉引《元命苞》云：「土之爲言吐也。含吐氣精，以生於物」，頁 2；又根據《白虎通》曰：「土在中央，中央者土，土主吐含萬物，土之爲言吐也」（參《白虎通疏證》，頁 168）；又《漢書・五行志》云：「土，中央，生萬物者也」參《漢書》卷 27 上〈五行志・上〉，頁 1338。

[22] 根據《白虎通》曰：「金在西方，西方者，陰始起，萬物禁止」參吳則虞點校，《白虎通疏證》，卷 4〈五行〉，頁 168。

天蕭瑟，可比憂愁之情，而秋天也取名於愁。[23] 一言以蔽之，五行中的金是指「活動力受到約束禁固」之意。

蕭吉在論釋五行之名時，最後談到「水」。然而，蕭吉對於五行中「水」的解說比較曖昧。他列出了《釋名》、《廣雅》、《白虎通》等書，把水解釋爲「平準」的說法；又列出《元命苞》把水解釋爲「演化」[24] 的說法；最後，列出《管子》一書，把水看成類似「地之血氣，筋脈之通流」的意思。[25] 這樣，五行的「水」就有著三層意義。此外，蕭吉把四時的「冬」比之於「水」與方位的「北方」，並依《尸子》把冬解釋爲「終藏」[26]，這些解釋在意義上不盡相同。可見蕭吉對於五行中的水之解釋立場上並不一貫。如果我們以「北」及「冬」二字爲準則，北是「伏」的意思，而冬是「終藏」之意，那麼，既然北與冬皆屬水，這樣五行中的水便蘊含「終藏」的意思。綜上所言，則木火土金水的意義分別爲：木--生機興發；火--活動變化；土--孕育培植；金--禁制；水--終藏。

---

[23] 根據《南齊書》:「金者，西方，萬物既成，殺氣之始也」參《南齊書》（台北：鼎文書局，1993 年 5 月）卷 19〈五行志〉，頁 380。

[24] 《五行大義》卷1，第1〈釋名・釋五行名〉引《釋名》、《廣雅》、《白虎通》皆曰:「水，準也。平準萬物」；又引《元命苞》曰:「水之爲言演也。陰化淖濡，流施潛行也」；又引《管子》云:「水者，地之血氣，筋脈之通流者，故曰水」，頁2。

[25] 《管子》第39篇，題爲〈水地〉，原文曰:「水者，地之血氣，如筋脈之通流者也」，〈水地篇〉指出了水在大地的地位與作用，作者提出水之於大地，是「血氣」，有如「筋脈」之於身軀。接著分析水有「五德」--仁、精、正、義、卑，並讚揚水是「具材」，堪稱是一則「水德頌」。〈水地篇〉認爲水是萬物生長之依據，是一切生命的核心，也是所有是非得失的準據；作者並讚美水就是大地，就是萬物的本源，也是生命的血脈，更是善美與醜惡、賢明與不肖、愚魯與聰慧的成因。參湯孝純注譯，李振興校閱，《新譯管子讀本》（台北：三民書局，1995 年7月）下冊，頁710。

[26] 根據〔漢〕董仲舒，《春秋繁露》曰:「春主生，夏主長，季夏主養，秋主收，冬主藏」，參董仲舒，《董仲舒集》（北京：學苑出版社，2003 年 7 月），〈五行對〉，頁 240；又根據《禮記・樂記》曰:「春作夏長，……秋斂冬藏……」，參《十三經全文標點本》，頁 829。

接著，談到「五行」的「體性」問題。蕭吉一開始就對於「體」、「性」二字做一解釋。他認爲「體者，以形質爲名；性者，以功用爲義。以五行體、性，資益萬物，故合而辨之。」[27] 關於五行的「體性」的論述，蕭吉主要是依循《尚書．洪範》的文本，所謂「木曰曲直，火曰炎上，土爰稼穡，金曰從革，水曰潤下」[28] 的意義而來。他又說：

> 木居少陽之位，春氣和煦溫柔，弱火伏其中，故木以溫柔爲體、曲直爲性。火居大陽之位，炎熾赫烈，故火以明熱爲體、炎上爲性。土在四時之中，處季夏之末，陽衰陰長，居位之中，總於四時，積塵成實，積則有間，有間故含容，成實故能持，故土以含散持實爲體、稼穡爲性。金居少陰之位，西方成物之所，物成則凝強，少陰則清冷，故金以強冷爲體、從革爲性。水以寒虛爲體、潤下爲性。[29]

因此，〈洪範〉所主張的：「木曰曲直，火曰炎上，土爰稼穡，金曰從革、水曰潤下」是五行的「質性」；而「溫柔、明熱、含散持實、強冷、寒虛」是五行的「質體」。綜合來看，蕭吉歸納五行的體性如下：

---

[27] 《五行大義》卷 1，〈辨體性〉，頁 5。

[28] 關於五行體性，《尚書・洪範》曰：「五行，依約水，二曰火，三曰木，四曰金，五曰土。水曰潤下，火曰炎上，木曰曲直，金曰從革，土爰稼穡」，參《十三經全文標點本》，頁 155；又《白虎通疏證》亦曰：「水曰潤下，火曰炎上，木曰曲直，金曰從革，土爰稼穡」，參《白虎通疏證》，頁 170，這裡可以看出，雖然五行體性文字記載相同，但是五行順序排列不同的地方。

[29] 《五行大義》卷1，〈辨體性〉，頁6。

木：以溫柔爲體，曲直爲性。
火：以明熱爲體，炎上爲性。
土：以含散持實爲體，稼穡爲性。
金：以強冷爲體，從革爲性。
水：以寒虛爲體，潤下爲性。

進一步的延伸解釋，可以看出蕭吉對於五行之體性的解釋，乃是立足於「氣化」之說。例如，稱木爲「木氣順則如其性，茂盛敷實，以爲民用，直者中繩，曲者中鉤。」；稱火爲「火氣順則如其性，如其性則能成熟。」；稱土爲「順中和之氣則土得其性，得其性則百穀實而稼穡成。」；稱金則「金氣順則如其性，如其性者，工冶鑄作，革形成器。」；稱水爲「水氣順則如其性，如其性則源泉通流，以利民用。」故進而要求人君治國，順應五氣，以使五行如其性，否則就會導致「木不曲直，火不炎上，土不稼穡，金不從革，水不潤下」的結果，從而使得君臣百姓大遭其殃。可見，蕭吉所指的五行，其實就是指現實世界中的「木、火、土、金、水」五種物質所具有之力量，而立場上，也隱含著「五行制君」的寓意。[30]

[30] 蕭吉在〈序〉中指出：「自羲農以來，迄於周漢，莫不以五行爲政治之本。」又舉商王受命，狎侮五常，殆棄三政爲例，故知體認五行，得知者昌，失之者滅的道理。而若不辨五行，失之毫髮，千里必差，水旱興而不辨其由，妖祥作而莫知其趣。參錢杭點校，《五行大義》，〈序〉，頁 2。而在〈辨體性〉一段，蕭吉更是振筆疾呼君王應體察五行之道。他指出，若人君失威儀，酖酒淫縱，重徭厚稅，田獵無度，則木失其性，春不滋長，不爲民用，橋樑不從其繩墨，故曰「木不曲直」；若人君不明，遠賢良，進讒佞，棄法律，疏骨肉，殺忠諫，赦罪人，廢嫡立庶，以妾爲妻，則火失其性，不用則起，隨風斜行，焚宗廟宮室，燎於民居，故曰「火不炎上」；若人君縱意宮室臺榭，鏤雕五色，罷盡人力，親疏無別，妻妾過度，則土失其性，則氣亂，稼穡不成，故五穀不登，風霧爲害，故曰「土不稼穡」；若人君樂侵凌，好攻戰，貪色賂，輕百姓之命，人民騷動，則金失其性，冶鑄不化，凝滯涸堅，不成者眾，……若逆金氣，則萬物不成，故曰「金不從革」；

二、五行與「方位觀念」

中國最早在商代已有明顯的五方觀念,「東土受年,南土受年,西土受年,北土受年」,這是卜商與東南西北四方受年之辭。商人又稱自己爲「中商」,以中與東南西北並舉而表現出「五方」的觀念,卜辭中對於東、南、西、北四個方位,各方位有獨立的名字,也有獨立的風名。[31] 因此,「方各有名、風各有名」,這乃是一種樸素的觀念,是原始農業生產仰賴自然的反映。[32] 所以,以四時配四方,或者是說,以時間觀念和空間觀念結合起來,至少在遠古時期,五行說的萌芽階段,已經爲人們所注意到,農業與生產、時間與空間之間的微妙關係。

蕭吉在《五行大義》一書中,曾多次提到與「方位」(四方、八方)與「節氣風向」(四節、八風)的論題,這也體顯了蕭吉的空間觀念。例如,在〈論五行及生成數〉段中,蕭吉言「行言五者,明萬物雖多,數不過五。」又續引《春秋繁露》云:「天地之氣,列爲五行,夫五行者,行也。」蕭吉又據《易·上繫》曰:「天數五,王曰:謂一、三、五、七、九也;韓曰:五奇也。地數五,王

若人君廢祭祀,慢鬼神,逆天時,則水失其性,水暴出,漂溢沒溺,壞城邑,爲人之害,故曰「水不潤下。」參《五行大義》卷 1〈辨體性〉,頁 6-8。

[31] 胡厚宣研究甲骨文與《尚書・堯典》,而證實商代已有五方的觀念,參胡厚宣,〈釋殷代求年於四方和四方風的祭祀〉,《復旦學報》(上海,復旦大學,1956:1),頁 49-86;龐樸指出從殷墟出土的占卜辭中,可以發現許多尚五的說法,這些說法,乃是早期的宗教活動的五行說。參龐樸,《穰莠集--中國文化與哲學論集》,頁 360-361。

[32] 中國的祖先生活在華北平原,春天多東風,夏天多南風,秋天多西風,冬天多北風--草木復甦的時候在春天,猶如日之東昇;茂盛的時候在夏天,猶如日在正南;收穫的時候在秋天,猶如紅日西垂;窖藏的時候在冬天,猶如黑夜降臨,似乎這時候太陽也隱藏到北方。這是四季、風向的變化,而使得人們注意空間與農業變化的關係。

曰：謂二、四、六、八、十也；韓曰：五偶也。」[33] 進而分析五行之生成數，認爲：

> 北方亥、子，水也，生數一；丑，土也，生數五。一與五相得爲六，故水成數六也。東方寅、卯，木也，生數三；辰，土也，生數五。三與五相得爲八，故木成數八也。南方巳、午，火也，生數二；未，土也，生數五。二與五相得爲七，故火成數七也。西方申、酉，金也，生數四；戌，土也，生數五。四與五相得爲九，故金成數九也。中央戊、己，土也，生數五；又土之位在中，其數本五；兩五相得爲十，故土成數十也。[34]

蕭吉此段引文來自常從《數義》一書，係將五行（木、火、土、金、水）、方位（東、南、中、西、北）與支干（寅卯、巳午、戊己、申酉、亥子）相配，而推演出五行的成數爲--「木」成數八，「火」成數七，「土」成數十，「金」成數九，「水」成數六也。

肆、陰陽五行與「空間分割」思想之論述

陰陽五行做爲中國文化的重要內涵，當中有一部份涉及了中國古代對於空間分割的觀念。此種觀念，是中國文化中對於方位與空間的取得與分割的理解，以至於可以看出中國古代的空間佔有與使用的觀念。以下將以《五行大義》爲文本，來論述中國古代對於環境與空間觀念之認識，及其中所展現的多元文化現象。

一、「八卦」與「八風」

[33] 《五行大義》卷 1，〈論數・論五行及生成數〉，頁 10。
[34] 《五行大義》卷 1，〈論數・論五行及生成數〉引常從《數義》，頁 12。

關於「八卦」與「八風」的關係，在古代典籍中屢有論述，[35] 蕭吉在此引論各書，並提出自己的論點。首先，蕭吉在卷三〈論配五色〉當中，認爲八卦各有其色，亦即八卦（震、離、兑、坎、乾、艮、巽、坤）與五色（青、赤、白、黑、黃）之相配有程度上的區別--也就是雖然同樣是紅色，或同樣的黃色，也有色彩鮮豔或黯淡上的區別。文中蕭吉云：「青如翠羽，黑如烏羽，赤如雞冠，黃如蟹腹，白如豕膏，此五色爲生氣見。青如草滋，黑如水苔，黃如枳實，赤如衃血，白如枯骨。此五色爲死氣見。」[36] 又在同卷〈論配聲音〉中云：「春氣和則角聲調，夏氣和則徵聲調，季夏氣和則宮

[35] 基本上，中國古代對於風的分類，大體上有三種分類原則：

第一種從「方位」上分。根據《淮南子》的說法：「何謂八風？東北曰炎風，東方曰條風，東南曰景風，南方曰巨風，西南曰涼風，西方曰飂風，西北曰麗風，北方曰寒風」參劉文典，《淮南鴻烈集解》（北京：中華書局，1997年1月）卷4〈墜形訓〉，頁132。

第二種是按「季節」來分。古代對於季節之風也是有一套名稱。從冬至開始，每45天就有一種風。四方配四季--春季與東方相應，春風、東風，也叫明庶風；夏季與南方相應，夏風、南風，也叫做景風；秋季與西方相應，秋風、西風，就是閶闔風；冬季與北方相應，冬天的風和北方的風，都叫做廣莫風。根據《淮南子》的說法：「何謂八風？距日冬至四十五日條風，……明庶風，……清明風，……景風，……涼風，……閶闔風，……不周風，……廣莫風」參《淮南鴻烈集解》，卷3〈天文訓〉，頁92。

第三種是根據「性質」區分。這主要是從風的速度上做區分。根據李淳風的說法，可以利用樹的動態做標準，來判斷風的速度和遠近的狀況。他認爲：「凡風動，初遲後，其來遠；初疾後緩，其發近。凡風動葉十里，鳴條百里，搖枝二百里，墜葉三百里，折小枝四百里，折大枝五百里；一云折木飛砂石千里，或云伐木施千里，又云折木千里；拔木樹及根五千里」；另外，他還提到可以聽風聲，配五音，來視察風之遠近：「宮風：近十里，中百里，遠千里；羽風：近六里，中六十里，遠六百里；徵風：近七里，中七十里，遠七百里；角風：近八里，中八十里，遠八百里；商風：近九里，中九十里，遠九百里。」參〔唐〕李淳風《乙巳占》，收入《中國方術概觀・占星卷》（北京：人民中國出版社，1993 年 12 月），第 69〈占風遠近法〉，頁 147-148。

[36] 《五行大義》卷 3，〈論雜配・論配五色〉引《甲乙經》，頁 59。

聲調，秋氣和則商聲調，冬氣和則羽聲調。」[37] 這裡也是把五聲（角、徵、宮、商、羽）與五季（春、夏、季夏、秋、冬），以各「節氣」的調和來說明五聲的調和。

接著，在論述〈論八卦八風〉這一段，蕭吉認爲「古者庖羲氏之王天下也，仰則觀象於天，俯則觀法於地，觀鳥獸之文與地之宜，近取諸身，遠取諸物，於是始作八卦，以通神明之德，以類萬物之情。兼三才而兩之，故六畫而成卦。因八方之通八風，成八節之氣，故卦有八。」[38] 而八卦又是如何與五行相配呢？蕭吉主張：「其配五行者，乾、兑爲金，坎爲水，震、巽爲木，離爲火，坤、艮爲土。」[39] 蕭吉且指出，八卦與八風變異的關鍵就在於「方土異宜，各隨所感。而風者，天之號令，治政之象。若君有德令，則風不搖條，清和調暢；若[政]令失，則氣怒凶暴，飛沙折木，此天地報應之理也。此皆五行之氣也。」[40] 由於八卦配屬八方，八方風氣不同，故政治之應報，會由八方之氣所顯現出來。

至於八卦與八風的配對組合，《五行大義》有一套說法。首先，《五行大義》指出八卦與《周易》之間的肇作關係，而八卦的取象與比類也有一定的關係。所以《五行大義》認爲：「始作八卦，以通神明之德，以類萬物之情，兼三才而兩之。」[41] 又說：

> 因八方之通八風，成八節之氣，故卦有八。其配五行者，乾、兑爲金，坎爲水，震、巽木，離爲火，坤、艮爲土，各以方位言之。……艮，東北，主立春；震，東方，主春分；巽，東南，主立夏；離，南方，主夏至；坤，西南，主立秋；兑，

---

[37] 《五行大義》卷 3，〈論雜配・論配聲音〉引《樂緯》，頁 60。
[38] 《五行大義》卷 4，〈論八卦八風〉引《周易》，頁 102。
[39] 《五行大義》卷 4，〈論八卦八風〉，頁 102。
[40] 《五行大義》卷 4，〈論八卦八風〉，頁 105-106。
[41] 《五行大義》卷 4，〈論八卦八風〉引《周易》，頁 102。

西方，主秋分；乾，西北，主立冬；坎，北方，主冬至。[42]

蕭吉將八卦與八方位、二至（夏至、冬至）、二分（春分、秋分）相互配對，使成爲立論八卦八風的基礎。接著，蕭吉進一步以陰陽二氣，來說明「氣」對於八卦與節氣的生成與質性的關係。他認爲以八卦配當方位，各在當方之辰，四維四卦，則丑寅屬艮，辰巳屬巽，未申屬坤，戌亥屬乾。因此，而生出八風，其關係如下：

> 八卦既通八風、八方，以調八節之氣。故坎生廣莫風，四十五日至艮，生條風；四十五日至震，生明庶風；四十五日至巽，生清明風； 四十五日至離，生景風；四十五日至坤，生涼風；四十五日至兌，生閶闔風；四十五日至乾，生不周風；四十五日又至坎。陽氣生五極九，五九四十五，故左行四十五日而一變也。[43]

關於八風的屬性，[44] 蕭吉在此做了進一步的說明。現將蕭吉的說法

---

[42] 《五行大義》卷 4，〈論八卦八風〉引《易通卦驗》，頁 102。

[43] 《五行大義》卷4，〈論八卦八風〉，頁104。

[44] 關於八風的屬性，日本學者賴惟勤曾提出一些看法。首先，他主張「不周風、閶闔風、涼風」這三種風爲「崑崙系」之風名，將崑崙山視爲溝通天地媒介的靈山，是源自於《淮南子・墜形訓》的說法；再者，八風的性格也與古代神話「八神」的性格相類似，根據他的說法，整理如下：

表 1：八風、八神配對表

八風	八神	八風	八神
條風	諸稽攝提	明庶風	通視
清明風	赤奮若	景風	共工
涼風	諸比	閶闔風	皐稽
不周風	隅強	廣莫風	窮奇

此外，賴教授認爲八卦與八風的關係，係源起於《左傳》所說的「服虔說」。見賴惟勤，〈史記の律書について〉，收入《賴惟勤著作集Ⅱ》（東京：汲古書院，1989 年 8 月），頁 83-90。

歸納列之於下：

廣莫風：廣，大也，莫，沙漠也，……此時陽氣在下，陰莫之廣大也。
條　風：條，達也，此時達生萬物也。
明庶風：庶，眾也，此時陽以施惠之德，眾物皆明出也。
清明風：天氣明淨清涼也，此時清風吹萬物，使盛大明淨可觀也。
景　風：景，高也，萬物至此太高也，亦言景，竟也，陽道至此終竟也。
涼　風：秋風涼也，此時陰氣淒涼，收成萬物也。
閶闔風：昌，盛也，此時萬物盛而收藏之也。
不周風：周，遍也，不周者，閉不通也，言此時純陰無陽，閉塞不通也。

除了以上的說法,《五行大義》還舉出了其他的八風的說法(參表 2:「八方、八節、八卦、八風配對表」)，例如，蕭吉引《淮南子》的說法來說明八風。曰：

> 東北方曰蒼門，生條風；東方曰開明門，生明庶風；東南方曰陽門，生清明風；南方曰暑門，生景風；西南方曰白門，生涼風；西方曰閶闔門，生閶闔風；西北方曰幽都門，生不周風；北方曰寒門，生廣莫風。[45]

接著，蕭吉又引《呂氏春秋》云：「東方滔風，東南動風，南方巨風，西南淒風，西方飄風，西北厲風，北方寒風，東北炎風。」[46] 蕭

[45] 《五行大義》卷 4，〈論八卦八風〉，頁 104-105。
[46] 《五行大義》卷4，〈論八卦八風〉引《呂氏春秋》，頁105。

吉所引述的第三種關於八風的說法，爲：「坎名大剛風，乾名折風，兑名小剛風，艮名凶風，坤名謀風，巽名小弱風，震名嬰兒風，離名大弱風。」[47] 此外，楊泉對於節氣之風，有另外的說法，云：「春氣臑，其風溫以和，喜風也；夏氣盛，其風陽以貞，樂風也；秋氣勁，其風熛以清，怒風也；冬氣冷，其風凝以厲，哀風也。」[48] 蕭吉在此對於各家風名的說法，似乎並沒有提出一些批評性與歸納式的討論，然而對於風氣與天時、人事之關連，則做了一些論述。蕭吉認爲：

> 四維之風，隨生成之氣，方土異宜，各隨所感。而風者，天之號令，治政之象。若君有德令，則風不搖條，清和調暢；若[政]令失，則氣怒凶暴，飛沙折木，此天地報應之理也。此皆五行之氣，故並釋焉。[49]

因此，蕭吉對於風與五行的關係，其解釋上關鍵性的說法，則是歸納於「氣」[50]。 關於「氣」，在《五行大義》文本當中，蕭吉也時

---

[47] 《五行大義》卷4，〈論八卦八風〉引《太公兵書》，頁105。
[48] 《五行大義》卷4，〈論八卦八風〉，頁105。
[49] 《五行大義》卷4，〈論八卦八風〉，頁105-106。
[50] 日本學者坂出祥伸認爲「感應」的觀念，是探討「氣」這個代表中國的世界觀的重要模式。「感應」在先秦兩漢的典籍中屢被提及，代表了一種「同聲相應」、「同氣相求」、「同類相感」的過程與狀態。萬物生存的歷程中，自有其「氣」以賴生。天有天氣、地有地氣，古人多謂天地間的事物，各從其氣類以共相感應。從《呂氏春秋》與《春秋繁露》等談及同類相動的文本當中，可知古代所認爲的共感，其實是當時人所認爲共通的日常經驗的常識。參坂出祥伸：《中國思想研究》（京都：關西大學出版部，1999年9月），第二章〈「氣」の感應と修煉〉，頁316-320；韓德森(J.B.Henderson)亦指出陰陽、五行皆由「氣」所組成，而透過「氣」之振動，可以產生共鳴（This qi, moreover, might differentiate into distinctive varieties, such as yin and yang or one of the five phases . Thus action at a distance between two resonating entities might be facilitated not only by vibrations emitted through the medium of the qi connecting them, but also because they are composed of

刻提到的有關於「氣」的說法，因此，推論蕭吉對於氣的感受當有一定程度的重視與理解。例如卷一〈論五行及生成數〉當中，蕭吉引用《春秋繁露》提到「天地之氣，列爲五行，夫五行者，行也。」的說法，藉以說明五行乃是「天地之氣」所形成；同卷中又提到「陰陽各有合，然後氣性相得，施化行也。故四時之運，成於五行」[51] 的說法，也是將陰陽之合德化成，歸因於四時氣性之相得所致。而此處，蕭吉在分析探討八風之屬性，也是以「氣」立論，認爲四維八風，是隨生成之氣而起的，中原各地風氣不同，因此民情風土亦異。

表 2：八方、八節、八卦、八風配對表[52]

八方	八節	八卦	八　　風					
			五行大義	太公兵書	呂氏春秋	淮南子	說文	物理論
東北	立春	艮	條風	凶風	炎風	條風	融風	明庶風
東	春分	震	明庶風	嬰兒風	滔風	明庶風	明庶風	喜風
東南	立夏	巽	清明風	小弱風	動風	清明風	清明風	融風
南	夏至	離	景風	大弱風	巨風	景風	景風	樂風
西南	立秋	坤	涼風	謀風	淒風	涼風	涼風	清和風
西	秋分	兑	閶闔風	小剛風	飄風	閶闔風	閶闔風	怒風
西北	立冬	乾	不周風	折風	厲風	不周風	不周風	不周風
北	冬至	坎	廣莫風	大剛風	寒風	廣莫風	廣莫風	哀風

the same general type of qi.），參J.B.Henderson, “*Cosmology*”, manuscript, pp.11.

[51] 《五行大義》卷 1，〈論五行及生成數〉，頁 12。

[52] 根據《五行大義》卷 4，〈論八卦八風〉，頁 102-106 綜合整理。

二、「九宮」與「九州」

《五行大義》在討論「九宮」、「九州」與空間分割思想的關係時，曾對於「九宮」與「九州」提出一些看法。首先，蕭吉稱九宮爲「九宮者，上分於天，下別於地，各以九位。天則二十八宿，北斗九星；地則四方、四維及中央。分配九有，謂之宮者，皆神所遊處，故以名宮也。」[53] 九宮有九個方位，九個方位是與五行、八卦相配屬的。蕭吉援引《黃帝九宮經》以對於九個方位所配之數加以論述，曰：「坎一、坤二、震三、巽四、中宮五、乾六、兌七、艮八、離九」[54]又曰：「上配九天、九星、二十八宿，下配五岳、四瀆、九州也。」[55] 接著，蕭吉說明五岳與四瀆：「一主恒山，二主三江，三主太山，四主淮，五主嵩高，六主河，七主華山，八主濟，九主霍山。」[56] 所以蕭吉所稱的「五岳」是指「恆山、太山、嵩山、華山、霍山」五座山；「四瀆」是指「江、淮、河、濟」四條大河。

而蕭吉所認爲的「九州」，則是指冀州、荊州、青州、徐州、豫州、雍州、梁州、兗州、揚州。其所依據的是「九州之名互有改變，《禹貢》九州即此。」[57] 文句中似乎隱含著所謂的九州之名，雖歷代有所因革，但是論述九州，應以《禹貢》的九州爲準。接著，蕭吉又對於九州的沿革與變遷，做了一些摘要性的說明，[58] 唯其所謂的九州，雖然大致上仍以《禹貢》所說的九州爲標準，然而在描

---

53 《五行大義》卷 1，〈論數・論九宮數〉，頁 18-19。
54 《五行大義》卷 1，〈論數・論九宮數〉引《黃帝九宮經》，頁 19。
55 《五行大義》卷1，〈論數・論九宮數〉引《九宮經》，頁23。
56 《五行大義》卷 1，〈論數・論九宮數〉，頁 23-24。
57 《五行大義》卷 1，〈論數・論九宮數〉，頁 24。
58 蕭吉云：「周、虞有十二州，加幽、并、營。舜以青州越海，分齊爲營州；冀州南北太遠，分衛爲并州，燕以北分置幽州。殷時九州有幽、營，無青、梁。《周官》九州有幽、并，無徐、梁。漢立十二州，增交、益焉。」參《五行大義》卷 1，〈明數・論九宮數〉，頁 173。

述九州始末時，通常是以「氣」來論斷九州的。試觀他對於九州的說法：[59]

論冀州，引《太康地記》曰：「冀，近，其氣相近也。」；
論荊州，引《釋名》曰：「荊，警也，南蠻數爲寇逆，州道先強，當警備之也。」；
論青州，引《太康地記》曰：「少陽色青，歲始事首，即以爲名。」；
論徐州，引《釋名》曰：「徐，舒也，土氣舒緩也。」；
論豫州，引《太康地記》曰：「稟中和之氣，性理安舒。」；
論雍州，引《太康地記》曰：「雍居西北之位，陽所不至，陰氣壅閟，取以爲名。」；
論梁州，引《太康地記》曰：「梁者，剛也，取西方金剛之氣，剛強以爲名也。」；
論兗州，引《太康地記》曰：「辨其履信，稟貞正之氣也。」；
論揚州，引《釋名》曰：「揚州多水，水波揚也。」

接著，蕭吉將「九宮」與「九州」做一個配對。他說：「今依九宮之位，冀州正北，在坎宮；荊州西南，在坤宮；青州正東，在震宮；徐州東南，在巽宮；豫州中央，在中宮；雍州西北，在乾宮；梁州正西，在兑宮；兗州東北，在艮宮；揚州正南，在離宮。」[60] 又說「太一以兗州在正北坎位，青州在東北艮位，徐州在正東震位，揚州在東南巽位，荊州在正南離位，梁州在西南坤位，雍州在正西兑位，冀州在西北乾位。此並從五行本始之氣。」[61] 而如此配對的原因，仍是根據古代經典的文字，「此并依《周禮》職方之始位，雖

[59] 蕭吉並沒有專節專段討論九州的問題，此處資料係根據《五行大義》卷1，〈明數・論九宮數〉，頁173-174整理。
[60] 《五行大義》卷1，〈論數・論九宮數〉，頁25。
[61] 《五行大義》卷1，〈論數・論九宮數〉，頁25。

宮位微移，五行氣一。」[62] 所做出的解釋。因此可知，蕭吉是依據《周禮》職方之始位，將五行、八方、八卦、九州加以配對論述。[63] 這也似乎顯示了，蕭吉對於「氣」之於「九州」的理解，中原各州有各州的「氣」，各州不同的氣形成了各地區特有的情況。

三、「七政」與「七星」

《五行大義》的另一段，提到七政、七星、二十八宿與古州之間的配對，這也可看出陰陽五行與空間分割思想之間的關係。

關於七政，《五行大義》首先指出七政的含意：「夫七政者，乃是玄象之端、正天之度，王者仰之以爲治政，故謂之政。七者，數有七也，凡有三解：一云，日、月、五星合爲七政；二云北斗七星爲七政；三云二十八宿，布在四方，方別七宿，共爲七政。此三種七政，皆配五行。」[64] 而七政、北斗、與地面上的州國，又有如何的關係？蕭吉在此引《尚書緯》加以說明，並主張：

> 璇、璣、斗、魁四星，玉衡、拘、橫三星，合七。齊四時、五威。五威者，五行也。五威在人爲五命，七星在人爲七端。北斗居天之中，當崑崙之上 ，運轉所指，隨二十四氣，正十二辰，建十二月。又州國、分野、年命，莫不政之，故爲七政。[65]

---

[62] 《五行大義》卷1，〈論數・論九宮數〉，頁25。

[63] 蕭吉並依據《周禮》職方之始位，進一步說明，曰：「西北亥地，故坎水居之；東北寅地，故震木居之；東南巳地，故離火居之；西南申地，故兌金居之。乾爲金，故從本金位；巽爲木，故從本木位；坤艮俱土，故取地之經，居正南正北。」參《五行大義》卷1，〈論數・論九宮數〉，頁25。

[64] 《五行大義》卷 4，〈論七政〉，頁 93。

[65] 《五行大義》卷 4，〈論七政〉，頁 97。

因此，蕭吉認爲七政的意義不僅在於北斗七星，也是人命、州國、治政的依據，然而，七星則有四種說法。列表如下：

表 3：七星、古州配對表[66]

古州名	《合誠圖》	《黃帝斗圖》	《孔子元辰經》	《遁甲經》
雍州	樞星	貪狼	陽明星	魁眞星
冀州	璇星	巨門	陰精星	魁元星
青、兗州	璣星	祿存	眞人星	權九極星
徐、揚州	權星	文曲	玄冥星	魁細星
荊州	衡星	廉貞	丹元星	魍剛星
梁州	開陽星	武曲	北極星	魈紀星
豫州	標光星	破軍	天開星	飄玄陽星

而這七星與州國的對應，蕭吉引《合誠圖》加以說明：「樞星爲雍州，璇星爲冀州，璣星爲青、兗州，權星爲徐、揚州，衡星爲荊州，開陽星爲梁州，標光星爲豫州。」[67] 此外，蕭吉又引《漢書・天文志》以說明二十八宿與古州國的配屬關係。說明如下：[68]

二十八宿	古國	古州
角、亢、氐	韓、鄭	兗州之分
房、心	宋	豫州之分
尾、箕	燕	幽州之分
井、鬼	秦	雍州之分
柳、七星、張		三河之分

[66] 根據《五行大義》卷 4，〈論七政〉，頁 97-98 整理。
[67] 《五行大義》卷 4，〈論七政〉，頁 98。
[68] 《五行大義》卷 4，〈論七政〉引《漢書・天文志》，頁 100。

翼、軫	楚	荊州之分
奎、婁、胃	魯	徐州之分
昴、畢	越	冀州之分
觜、參	魏	梁州之分
斗		江湖之分
牽牛、須女	吳	揚州之分
虛、危	齊	青州之分
室、壁	衛	并州之分

此爲蕭吉將二十八宿與古州國配對之關係。

伍、陰陽五行與「對應思想」--

人、體、命：五靈與卅六禽

人體與宇宙對應的概念並非漢文化所獨有，而是世界各民族文化相當普遍的概念，李約瑟稱此概念爲「大宇宙」（Macrocosm）與「小宇宙」（Microcosm），是指設想人體、國家、宇宙整體之間具有對應的關係。[69] 這種概念在古代的巴比倫、希臘、印度、中國都有，一直到近世依然非常流行。[70] 但是，個別文化都以其獨特的認知方式，建構其獨得的的宇宙圖式；而中國是以「陰陽五行」做爲

[69] 李約瑟把涉及宇宙整體的類比，稱爲「宇宙類比」；把涉及國家社會的類比，稱爲「國家類比」。參李約瑟，《中國之科學與文明》，第二冊，頁 489-490。

[70] 韓德森（J.B.Henderson）稱此爲「對應思想」（correlative thought），他並認爲：「Indeed, correlative modes of thought seem to have dominated intellectual life in traditional China more than in most other civilizations. Yet systems of cosmological correspondence were at least as highly developed in ancient, medieval, and Renaissance Europe, as well as in medieval Islamic culture.」指出了對應思考並非中國文化所獨有，在世界其他文化之中，具有普遍存在的情形。參J.B.Henderson, *The Development and Decline of Chinese Cosmology*, (Columbia, 1984), pp.54-58.

對應的架構。[71] 在這樣的脈絡之下，人的生成化育與身體結構，都可以與天地互相類比，而由陰陽五行所導演出來的象徵符碼，也可以在天、地、人體與生物之間來運用理解。天人感應的立論於是推展開來，這在《呂氏春秋》、《春秋繁露》、《淮南子》的天、地、人的類比思維中，已經不只是概念性的類比，而是把自然現象作爲類推解釋人體結構與政治社會的對應關係。[72]

一、人體與臟腑

基本上，《五行大義》在論述人體的生命，談到了醫療、人體與臟腑的配對關係時，是以「氣」論來發微，而且將時間（季節）與身體（臟腑）的關係透過病理的宜禁原則，[73] 建構起論述的架構。蕭吉在卷二〈配干支〉這一段，首先將干支與人體、臟腑做成配對。〈論配干支〉曰：「其配人身，甲、乙爲頭，丙、丁爲胸脇，戊、己爲心胸，庚、辛爲股，壬、癸爲手足。則子爲頭，丑、亥爲胸臂，寅、戌爲手，卯、酉爲腰脇，辰、申爲尻肱，巳、未爲脛，午爲足。

---

[71] 關於陰陽五行與宇宙圖式的對應架構，及其與中國文化的關係，學者已有深入研究。例如，龐樸認爲：「陰陽五行之做爲中國文化的骨架，是從戰國後期到西漢中期陸續形成的。在此之前，陰陽自陰陽，五行自五行，各有分畛」參龐樸，《穰莠集--中國文化與哲學論集》，頁 355-395。又根據韓德森（J.B.Henderson）的說法，陰陽五行之於對應思考有四種對應模式，包括人和宇宙的對應；政體和宇宙的對應；以五行爲基礎的術數對應系統；以《易經》與「十翼」發展出來的對應系統。參 J.B.Henderson, *The Development and Decline of Chinese Cosmology*, pp.2-13.

[72] 參安居香山，《緯書と中国神秘思想》（東京：平河出版社，1988 年 9 月），〈第四章：陰陽五行思想の形成と展開〉頁 144-153。

[73] 關於季節之氣與身體臟腑的關係，在《素問》中亦有提及。例如，《素問》曰：「五臟各以其實受病，……人與天地相參，故五臟各以治時感於寒則受病，微則爲咳，甚則爲泄爲痛。……」參王洪圖、李雲點校，《黃帝內經素問注證發微》（北京：科學技術文獻出版社，1999 年 1 月），卷 5，〈咳論〉頁 248。

此皆初爲首，末爲足。」[74] 談到臟腑與五行之相配，〈論配干支〉曰：「配五藏也，干以甲、乙爲肝，丙、丁爲心，戊、己爲脾，庚、辛爲肺，壬、癸爲腎也；支以寅、卯爲肝，巳、午爲心，辰、戌、丑、未爲脾，申、酉爲肺，亥、子爲腎，此皆從五行配之。」[75] 接著，蕭吉引子產與鄭玄之說，云：「氣爲五味……通口者爲五味，通鼻者爲五臭。」[76] 在〈論配藏府〉中，云：「藏府者，由五行六氣而成也。藏則有五，稟自五行，爲五性；府則有六，因乎六氣，是曰六情。」[77] 接著，蕭吉對於五臟與六腑做了定義，「五藏者：肝、心、脾、肺、腎也；六府者，大腸、小腸、膽、胃、三焦、膀胱也。」而五行、五臟、六腑的配對則爲：「肝以配木，心以配火，脾以配土，肺以配金，腎以配水。膀胱爲陽，小腸爲陰，膽爲風，大腸爲雨，三焦爲晦，胃爲明。」[78] 此言人之五臟與五行相配之理。可見，此處蕭吉也是把臟腑與氣味的說法歸結於「氣」之因素。

在卷三〈論配氣味〉與〈論配藏府〉，與卷五〈論諸人〉，這當中也是以「氣」來貫穿其間。〈論配氣味〉當中，蕭吉引《周禮・天官》云：「春多酸，夏多苦，秋多辛，冬多鹹」，又云：「宜從時氣，春食須多酸，夏食須多苦。……多者過也，春食過酸，宜減其鹹味；夏食過苦，宜減其酸味。」[79] 又從「氣化」之說，認爲此乃

---

[74] 《五行大義》卷 3，〈論配干支〉，頁 38-39。
[75] 《五行大義》卷 3，〈論配干支〉，頁 39。
[76] 《五行大義》卷 3，〈論雜配・論配氣味〉，頁 63。
[77] 《五行大義》卷 3，〈論雜配・論配藏府〉，頁 68。
[78] 《五行大義》卷 3，〈論雜配・論配藏府〉，頁 68。
[79] 《五行大義》卷 3，〈論雜配・論配氣味〉引《周禮・春官》，頁 66。《素問》除了對於節氣與臟腑的關係，與蕭吉有相同的看法之外，還認爲臟腑的罹病、發病、惡化有時間性。《素問》提出：「東風生於春，病在肝；南風生於夏，病在心；西風生於秋，病在肺；北風生於冬，病在腎；中央爲土，病在脾。」（參《黃帝內經素問注證發微》卷 1〈金匱眞言論〉，頁 27）；《素問》進一步提出疾病未愈與加劇的過程：「病在肝，愈於夏，夏不愈，甚於秋；……病在心，愈在長夏，長夏不愈，甚於冬；……病在脾，愈在秋，秋不愈，甚於春；……病在肺，愈在

「酸配木，苦配火，甘配土，辛配金，鹹配水。」之故。

關於藥物的相剋與相扶，《五行大義》指出「凡藥，酸養骨，苦養氣，甘養肉，辛養筋，鹹養脉。此並相扶之義。」又引《河圖》云：「人食無極鹹，使腎氣盛、心氣衰，……無極辛，使肺氣盛、肝氣衰，……無極甘，使脾氣盛、腎氣衰，……無極苦，使心氣盛、肺氣衰，……無極酸，使肝氣盛、脾氣衰，……此五藏相制剋之義。」[80] 接著，《五行大義》提到五味與疾病的禁忌時，引用《黃帝養生經》加以說明：

> 酸入肝，辛入肺，苦入心，甘入脾，鹹入腎。病在筋，無食酸；病在氣，無食辛；病在骨，無食鹹；病在血，無食苦；病在肉，無食甘。口嗜而飲食之，不可多也，必自賊也，故名「五賊」。……肝病禁辛，心病禁鹹，脾病禁酸，肺病禁苦，腎病禁甘。[81]

蕭吉認爲人體的臟腑有其本色與本氣，季節也有其本色與本氣，而由穀、菜、菓、畜等可以提供人類生命的食物，也有其本色與本氣，故應以「五行」爲中心，依照五行的原則來安排五臟相剋與相生之理。《五行大義》稱這種論點爲「五賊」與「五宜食」的原則。「五賊」就是五種病理的食禁原則--病在筋，禁食酸食；病在氣，禁食辛食；病在骨，禁食鹹食；病在血，禁食苦食；病在肉，禁食甘食。換句話說--肝病禁辛食，心病禁鹹食，脾病禁酸食，肺病禁苦食，腎病禁甘食。蕭吉認爲這是因爲「口嗜而飲食之，不可多也，必自

冬，冬不愈，甚於夏；……病在腎，愈在春，春不愈，甚於長夏。」，參《黃帝內經素問注證發微》卷 3〈臟氣法時論〉頁 166-169

[80] 《五行大義》卷 3，〈論雜配・論配氣味〉，頁 67。

[81] 《五行大義》卷 3，〈論雜配・論配氣味〉，頁 67。

賊也，故名五賊。」[82] 相反地，「五宜食」[83] 就是五種病理宜食的食補原則--肺病宜食糯米飯、牛肉、棗、葵；心病宜食麥、羊肉、杏、薤；腎病宜食大豆、黃黍、彘肉、藿；肝病宜食麻、犬肉、李、韭；脾病宜食雞肉、桃、黍、蔥。蕭吉認爲這是因爲「五宜食者，肝心腎三藏者實，故各以其本味補之。脾肺虛，故以其子母相養者也。」[84] 所以整理蕭吉對於五行、季節、氣味、臟腑、穀果、菜畜、蟲石、藥草的配屬關係如下表：

表 4：《五行大義》臟腑配對表[85]

五行	五季	五味	五臭	五臟	五穀	五菜	五菓	五石	五草	五畜	五蟲
木	春	酸	膻	肝	麻	韭	李	曾青	五味子	犬	伊威
火	夏	苦	焦	心	麥	薤	杏	雄黃	天門冬	羊	蚺蛇
土	季夏	甘	香	脾	米	葵	棗	玉	茯苓	牛	蜚苓
金	秋	辛	腥	肺	黍	蔥	桃	金	桂心	雞	蚿蜫

82 《五行大義》卷 3，〈論雜配・論配氣味〉，頁 67。

83 《素問》則 認爲季節食宜的原則，係在於「四時五臟，病隨五味所宜」，目的是可以達到「氣味合而服之，以補經益氣也」。此外，《素問》對於推薦的食補食材，舉例更多：「肝色青，宜食甘，梗米牛肉棗葵皆甘。心色赤，宜食酸，小豆犬肉李韭皆酸。肺色白，宜食苦，麥羊肉杏薤皆苦。脾色黃，宜食鹹，大豆豬肉栗藿皆鹹。腎色黑，宜食辛，黃黍雞肉桃蔥皆辛。辛散、酸收、甘緩、苦堅、鹹軟。……五穀爲養、五果爲助、五畜爲益、五菜爲充，氣味合而服之，以補精益氣。此五者，有辛酸甘苦鹹，各有所利，或散或收、或緩或急、或堅或軟，四時五臟，病隨五味所宜也。」參《黃帝內經素問注證發微》卷 3〈臟氣法時論〉，頁 173-174。

84 《五行大義》卷 3，〈論雜配・論配氣味〉，頁 67。

85 根據《五行大義》卷3〈論雜配・論配氣味〉，頁64-65整理。

水	冬	醎	朽	腎	大豆	藿	粟	赤石脂	玄參	彘	蜥蜴

由此可知，《五行大義》是以五行爲中心，將季節、味臭、臟腑，與大自然所生養的畜類、果品、藥材、蟲草加以配對，使形成一個論述的體系。而其所持的論點，仍是以「氣」爲中心，認爲「藥食之物例多，且舉大略，配五味如此，皆是五行氣所生，氣有偏，故其味則別。」[86] 且認爲食物、季節、五行，含涉著互補互生的特色，「五味生五藏者，鹹生肝，酸生心，苦生脾，甘生肺，辛生腎。」[87] 又主張，五臟各有其色，藉著五種宜食，可以達到生養其子的功效：

> 肝色青，宜食醎，稻米、牛肉、棗。心色赤，宜食酸，犬肉、李。肺色白，宜食甘，麥、羊肉、杏。脾色黃，宜食苦，大豆、豕肉、粟。腎色黑，宜食辛，黍、雞肉。此五食，皆以所生能養其子也。[88]

而其陰陽五行補位的理由則在於此「五食」，皆以所生能養其子，所以說五味之入口，各有所走，也各有所病。蕭吉認爲「酸走筋，多食之令人癃；醎走血，多食之令人渴；辛走氣，多食之令人洞心；苦走骨，多食之令人[攣]；甘走皮，多食之令人惡心。」[89] 所以，「酸、醎、辛、苦、甘」這五種罹患疾病的病氣，會導致「癃、渴、洞心、攣、惡心」等五種病兆的出現；而五行相宜的方法就是要「五穀爲養，五菓爲助，五畜爲益。氣味合而服之，隨四時五藏所宜也。」

---

86 《五行大義》卷 3，〈論雜配・論配氣味〉，頁 65。
87 《五行大義》卷 3，〈論雜配・論配氣味〉引《春秋潛潭巴》，頁 67。
88 《五行大義》卷 3，〈論雜配・論配氣味〉引《養生經》，頁 67。
89 《五行大義》卷 3，〈論雜配・論配氣味〉，頁 67-68。

[90] 大自然的蔬果、畜類、蟲草，皆有其時，若配合時節，使氣味相合，便可使五臟相得益彰。

另一部份，談到人的情性與受氣，蕭吉引《禮記．禮運》云：「人者，天地之德，陰陽之交，鬼神之會，五行之秀氣也。[91] ……人者，天地之心，五行之端，是以稟天地五行之氣而生，爲萬物之主，配二儀以爲三材。」[92] 然而人因受氣多少不同，會有不同的情性。蕭吉認爲：

> 受木氣多者，其性勁直而[懷]仁；受火氣多者，其性猛烈而尚禮；受土氣多者，其性寬和而有信；受金氣多者，其性剛斷而含義；受水氣多者，其性沈隱而多智。五氣湊合，共成其身。[93]

所以基本上，蕭吉在論述五行與人的配屬關係上，是稟著「氣」論的觀點來立論的。蕭吉進一步引經據典說明其論點，「金人剛強自用，木人多華而雅，水人開通智慧，火人自貴性急，土人忠信而直。」[94] 而他把人分爲金、木、水、火、土五種，每種人各有質性的說法，仍是秉持著「氣」論的講法。接著，《五行大義》把人的受胎、生相、成形的過程，與天地五行的關係，最了一系列的申論說明。

首先，蕭吉把人的受胎以《易經》來加以說明。他認爲「人感十而生，天五行、地五行合爲十也。天五行爲五常，地五行爲五藏。[95] ……天一，地二，人三，三三而九，九九八十一。一主日，日數

---

[90] 《五行大義》卷 3，〈論雜配・論配氣味〉，頁 68。
[91] 《五行大義》卷 5，〈論諸人・論人配五行〉引《禮記・禮運篇》，頁 135。
[92] 《五行大義》卷 5，〈論諸人・論人配五行〉引《文子》，頁 135。
[93] 《五行大義》卷 5，〈論諸人・論人配五行〉，頁 135。
[94] 《五行大義》卷 5，〈論諸人・論人配五行〉引《祿命書》，頁 135。
[95] 《五行大義》卷 5，〈論諸人・論人配五行〉引《周書》，頁 135。

十，故人十月而生。」[96] 他又引《文子》以說明人的受胎與生成的過程：

> 人受天地變化而生，一月而膏，二月而脉，[三]月而胞，四月而肌，五月而筋，六月而骨，七月而成形，八月而動，九月而躁，十月而生。形骸已成，五藏乃形，外爲表，中爲裏，頭[圓]法天，足方象地。天有四時、五行、九星、三百六十日，[人]亦有四肢、五藏、九竅、三百六十節；天有風雨寒暑，人亦有喜怒哀樂。[97]

這一段話，很關鍵性的把人的受胎與成形，以五行的方式將天、地、人加以建構起來。蕭吉進一步的擴大對應，就是把人體的臟腑與天象、地貌做成配對。蕭吉在此引經據典把臟腑、天象、地貌做了串聯式的配對：「膽爲雲，肺爲氣，脾爲風，腎爲雨，肝爲電，與天地相類而心爲主。[98] ……天氣通於肺，地氣通於咽，風氣通於肝，雷氣通於心，穀氣通於脾，雨氣通於腎。」[99] 而關於人體與面相，蕭吉提出「四體」之說，他認爲：

> 人頭[圓]以法天，足方以象地，左目爲日，右目爲月，左眉爲青龍，右眉爲白虎，鼻爲勾陳，伏犀爲朱雀，玉枕爲玄

---

96 《五行大義》卷 5，〈論諸人・論人配五行〉引《家語》，頁 135-136。

97 《五行大義》卷5，〈論諸人・論人配五行〉引《文子》，頁135-136。蕭吉此處引《文子》的這條史料，說明了古代妊辰醫學的一些理論。在《淮南子》中也有類似的說法：「夫精神者，所受於天也；而形體者，所稟於地也。故曰一月而膏，二月而胅，三月而胎，四月而肌，五月而筋，六月而骨，七月而成，八月而動，九月而躁，十月而生。形體以成，五藏乃形」，參《淮南鴻烈集解》卷7，〈精神訓〉，頁219。

98 《五行大義》卷 5，〈論諸人・論人配五行〉引《文子》，頁 136。

99 《五行大義》卷 5，〈論諸人・論人配五行〉引《素問》，頁 136。

武。……前爲朱雀，後爲玄武，左爲青龍，右爲白虎，是曰四體。[100]

所以蕭吉把人體與日月、四靈加以配對，再次闡述了他所主張的「在天成象、在地成形」的看法。關於人的面相，《五行大義》則進一步說明：「左耳後爲太山，右耳後爲華山，額爲衡山，頂後爲恒山，鼻爲嵩高山。[101] ……額爲衡山，頤爲恒山，鼻爲嵩高山，眉爲岱山，權爲昆侖山。」[102] 因此，人的身體的四肢、臟腑、面相，與天地的四時、九星、山岳、河川均可加以以類比，[103] 其原則就在於「在天成象，在地成形」者也。[104]

《五行大義》在本節後段，以五行、方位、干支加以融會，整體性地來論述五行與環境的關係。蕭吉首先把人依五行分爲五大

---

[100] 《五行大義》卷 5，〈論諸人・論人配五行〉引左慈《相決》，頁 136。

[101] 《五行大義》卷 5，〈論諸人・論人配五行〉引左慈《相決》，頁 136。

[102] 《五行大義》卷 5，〈論諸人・論人配五行〉引《相秘決》，頁 136。

[103] 在敦煌寫本相書當中，有《面部氣色吉凶法》殘卷，此卷相書當中有〈面部十二月分布圖〉、〈面部九州分布圖〉的內容，可以與《五行大義》的說法，作一個對照。

首先，殘卷的〈面部十二月分布圖〉顯示了從額上天中起，沿著面部中線直下，分別標出了一至十二月的名稱--其中額部至人中爲正月至九月；口部未標；唇下至地閣，標十至十二月。

其次，〈面部九州分布圖〉，圖中以縱橫兩條紅線，將面部劃分爲九個部分，每一部份屬於一個州，九州的排列如下：天中→揚州，鼻→中豫州，下頦→冀州，左額角→徐州，右額角→荊州，左顴頰→青州，右顴頰→涼州，左腮→兗州，右腮→雍州。此幅圖旁有文字說明，說明此圖是根據面部九州的分布，觀看每一部位所發之氣色如何，來判斷前往該地之吉凶、宜與不宜。參鄭炳林、王晶波，《敦煌寫本相書校錄研究》（北京：民族出版社，2004 年 12 月），頁 181-200。

[104] 西方星占學上也有把人體各部位與黃道十二宮加以類比者，從頭至足依次爲：白羊宮（頭頂）、金牛宮（頸部）、雙子宮（兩肩）、巨蟹宮（鎖骨）、獅子宮（胸前）、室女宮（腰帶正中）、天秤宮（腰帶兩側）、天蠍宮（右腹）、人馬宮（左腹）、摩羯宮（右膝）、寶瓶宮（小腿）、雙魚宮（雙腳）。參江曉原，《12 宮與 28 宿：世界歷史上的星占學》（瀋陽：遼寧教育出版社，2005 年 5 月），頁 129。

類：「木人細長直身，火人小頭豐下短小，土人[圓]面大腹，金人方面兑口，水人面薄身偏蛇行。木人青色……；火人赤色……；土人黃色……；金人白色……；水人黑色……。」[105] 進一步，以天干地支配人體：

> 甲、乙爲皮毛，丙、丁爲爪筋，戊、己爲肉，庚、辛爲骨，壬、癸爲血脈。配卦則乾爲頭，離爲目，坎爲耳，兑爲口，[坤]爲腹，巽爲手，艮爲股膝，震爲足。[106]

人因五行分爲五型，分別爲木人、火人、土人、金人、水人，又分別與青、赤、黃、白、黑等五色配對。蕭吉所持的理由是「人居天地之內，在山川之中，各隨方位，形性不等。」[107] 所以產生了不同的形質、情性、骨肉、臟腑。中土遼闊，各地風氣不同，也因此產生了不同的人族。[108] 蕭吉將五方之人論述如下：

---

[105] 《五行大義》卷 5，〈論諸人・論人配五行〉引《相書》，頁 140-141。

[106] 《五行大義》卷 5，〈論諸人・論人配五行〉，頁 141。

[107] 古代認爲，不同的地理環境與自然條件對於各地人種的生理、疾病、壽命、性情、智商等，都有極大的影響，這可由先前的《管子》看出這種說法。根據《管子》:「夫齊之水遒躁而復，故其民貪麤而好勇。楚之水淖弱而清，故其民輕果而敢。越之水濁重而洎，故其民愚疾而垢。秦之水沮耑而稽，淤滯而雜，故其民貪戾罔而好事。齊、晉之水，枯旱而運，淤滯而雜，故其民諂諛葆詐，巧佞而好利。燕之水萃下而弱，沉滯而雜，故其民愚戇而好貞，輕疾而易死。宋之水輕勁而清，故其民簡易而好正。」《管子》在此處提到當時各地方的水文與民性的關係，盛讚水德，以水爲萬物之根源，萬物莫不倚靠水以維生，所以人的美惡、賢不肖、愚俊等特質，都是由水所產生的，參湯孝純注譯，《新譯管子讀本》卷14〈水地篇〉，頁720-721；又漢代也有這種說法，根據《漢書》:「凡民函五常之性，而其剛柔緩急，音聲不同，繫水土之風氣，故謂之風。」參《漢書》卷28下〈地理志・下〉，頁1640。

[108] 《淮南子》亦依據各地不同的地形、風氣，而推演出不同的人種與物種的論點。《淮南子》曰:「東方川谷之所注，日月之所出，其人兌形小頭，隆鼻大口，鳶肩企行，竅通於目，筋氣屬焉，蒼色主肝，長大早知而不壽；其地宜麥，多虎豹。南方陽氣之所積，暑濕居之，其人修形兌上，大口決脰，竅通於耳，血脈屬

> 東夷之人，其形細長，修眉長目，衣冠亦尚狹長，……目主肝，肝，木也。南蠻之人，短小輕壑，高口小發，衣服亦尚短輕，……口主心，心，火也。
> 西戎之人，深目高鼻，衣而無冠者，……鼻主肺，肺，金也。北狄之人，高權被髮，衣長者，……權主腎，腎，水也。中夏之人，容貌平整者，象土地和平也；其衣冠、車服備五色者，象土包含四行也。[109]

這裡，蕭吉將五行、五方、五色，與五方之人的容貌、臟腑、衣冠做了配對。接著蕭吉更進一步引孔子之言，來支持其論點：「東僻之人曰夷，精以僥；南僻之人曰蠻，信以樸；西僻之人曰戎，頑以剛；北僻之人曰狄，肥以戾；中國之人，安居和味。」[110] 蕭吉又進一步分析，並提出「氣隨人形」的觀點，以說明人種與環境之間的關係：

> 南方至溫，其人大口，氣象[緩舒]也；北方至寒，其人短頸，氣象急縮也；東方川谷所徑，其人小頭兑[形]，象木小上也；西方高土，日月所入，其人面多毛，象山多草木也；中央四通，雨露所施，其人面大，象土平廣也。[111]

焉，赤色主心，早壯而夭；其地宜稻，多兕象。西方高土，川谷出焉，日月入焉，其人面末僂，脩頸印行，竅通於鼻，皮革屬焉，白色主肺，勇敢不仁；其地宜黍，多旄犀。北方幽晦不明，天之所閉也，寒水之所積也，蟄蟲之所伏也，其人翕形，短頸，大肩下尻，竅通於陰，骨幹屬焉，黑色主腎，其人蠢愚，禽獸而壽；其地宜菽，多犬馬。中央四達，風氣之所通，雨露之所會也，其人大面短頤，美須惡肥，竅通於口，膚肉屬焉，黃色主胃，慧聖而好治；其地宜禾，多牛羊及六畜。」參《淮南鴻烈集解》卷 4，〈墜形訓〉，頁 145-146。

109 《五行大義》卷 5，〈論諸人・論人配五行〉，頁 141。

110 《五行大義》卷 5，〈論諸人・論人配五行〉，頁 141。

111 《五行大義》卷 5，〈論諸人・論人配五行〉引《春秋文耀鉤》，頁 141。

接著，蕭吉又引經據典將這種四方土氣所生，對於人所產生的影響，引用加以說明。「堅土之人剛，弱土之人柔，墟土之人大，沙土之人細，息土之人美，耗土之人醜。」[112] 這說明了蕭吉在五行與環境的看法上，有其著重「五行之氣」的見解。[113]

二、五靈與卅六禽

在《五行大義》卷五〈論禽蟲〉部分，蕭吉對於禽與蟲的問題做了不少討論。[114] 蕭吉首先對於禽蟲以「陰陽」之氣來加以二分。

---

[112] 《五行大義》卷 5，〈論諸人・論人配五行〉引《家語》，頁 142。

[113] 《淮南子》在論述各地不同的氣與人的關係時，提出「皆象其氣，皆應其類」的說法，可與《五行大義》作個參照：「土地各以其類生，是故山氣多男，澤氣多女，障氣多暗，風氣多聾，林氣多癃，木氣多嘔，岸下氣多腫，石氣多力，險阻氣多瘿，暑氣多夭，寒氣多壽，谷氣多痺，丘氣多狂，衍氣多仁，陵氣多貪，輕土多利，重土多遲，清水音小，濁水音大，湍水人輕，遲水人重，中土多聖人。皆象其氣，皆應其類。」參《淮南鴻烈集解》卷4〈墜形訓〉，頁140-141；又日本學者丸山敏秋則把《淮南子》的將各地不同的氣與人的關係的說法，稱爲「氣的人文地理學」：「……人文地理学的認識のもとに地の気が語られている。同じく『淮南子』墜形訓には「土地はそれぞれその地に類したものを生む」として……住む所の自然環境から受ける影響は大きいものだ。それは土地の気のしからしめるまの。墜形訓のこの環境地理説は、しかし経験的事実というより観念的な産物に近いが、〝気の人文地理学〞ともいうべきその発想ほおもしろい。」參丸山敏秋，《気--論語からニューサイエンスまで》（東京：東京美術，1989年7月），頁61。

[114] 關於卅六「禽」，爲何不稱爲「獸」或「畜」，學界有一些論點。劉樂賢以《百虎通義》、《論衡》的文本與李學勤的研究，指出古代習慣將禽獸逕稱爲「禽」。根據《百虎通疏證・田獵》：「禽者何？鳥獸之總名。」卷12，頁591；《論衡・物勢篇》：「寅，木也，其禽虎也。戌，土也，其禽犬也。丑未，亦土也，丑禽牛，未禽羊也。……亥，水也，其禽豕也。巳，火也，其禽蚯也。子亦水也，其禽鼠也。午亦火也，其禽馬也。」卷3，頁148。依拙見，這僅是古代對於生物分類的諸多稱謂，特別是在談到十二禽的說法時的一種慣例而已。首先，在《爾雅》的生物分類體系中，已見「蟲、魚、鳥、獸、畜」五種分類，參《十三經全文標點本・爾雅》，〈釋蟲〉、〈釋魚〉、〈釋鳥〉、〈釋獸〉、〈釋畜〉，頁2142-2150，可見至少在《爾雅》的時代，已有這種生物分類的思想。其次，在晉張華《博物志》

他認爲：

> 凡含生蠢動，有知之數，莫不藉五氣而成性，資陰陽以立形。故其陸處水居，潛見道別；游翔飛走，駑駿不同，皆由氣之清濁，稟性深淺。[115]

他認爲生物之分別爲陰陽之屬，乃由於稟天地間之「氣」的清濁與深淺所致。[116] 生物大別分爲陰、陽兩性，且可略分爲三大類：「一曰禽，二曰獸，三曰蟲。有羽飛者爲禽，有四足走者爲獸，無羽足者爲蟲。」[117] 而他所根據的分類關鍵仍是「凡是蠢動之物，並爲蟲類，今略分三種。……至陰者牝，至陽者牡，皆氣使然也。」[118] 然而，何謂「五靈」？蕭吉是這樣論述的：

> 毛蟲之精曰麒麟，羽蟲之精曰鳳，介蟲之精曰龜，麟蟲之精

中亦提到「異獸」、「異鳥」、「異蟲」、「異魚」的說法，參〔晉〕張華，范寧校證，《博物志》，（台北：明文書局，1984年7月），頁35-38；在唐代的《酉陽雜俎》中，亦提出「羽篇」、「毛篇」、「麟介篇」、「蟲篇」等分類，參〔唐〕段成式，《酉陽雜俎》（台北：漢京文化事業，1983年10月），頁153-171。而蕭吉在這節裡面，則有他自己的看法，他認爲所有的「蠢動之物，并爲蟲類」，而細分爲三種禽、獸、蟲，其次，他又主張「麟蟲、羽蟲、倮蟲、毛蟲、介重」爲「五靈」之說法，參《五行大義》卷5〈論禽蟲〉，頁144-145。

115 《五行大義》卷 5，〈論禽蟲・論五靈〉，頁 144。

116 蕭吉引《考異郵》加以進一步說明生物稟陰陽之氣的情形：「含牙戴角，著距垂芒，皆爲陰也。陰有殺氣，故備有爪牙之毒，螫蠆之屬也。飛翔、羽翮、柔善之獸，皆爲陽也。陽有仁氣，無殺性也。」參《五行大義》卷 5，〈論禽蟲・論五靈〉，頁 144。

117 《五行大義》卷 5，〈論禽蟲・論五靈〉，頁 144。

118 參《五行大義》卷 5，〈論禽蟲・論五靈〉，頁 144。又對於他的分類系統，沒有魚類與鳥類，且統以禽、蟲概括，蕭吉有他自己的說法。他主張「鳥、魚二名，於此二者，其號雖別，鳥則飛翔，即是禽也；魚則潛游，蟲之屬也。」因此，他認爲在生物的三大分類系統之下，鳥包含於禽類；魚包含於蟲類。

曰龍，倮蟲之精曰聖人。[119]

所以蕭吉的「五靈」是指五種蟲類的精華--麒麟、鳳、龜、龍、聖人，蕭吉認爲「五靈總爲諸蟲之首」，而且「靈者，神靈之義，五禽於蟲獸之中最靈，故曰五靈。」[120] 蕭吉接著引經據典把五靈與季節、方位、星辰、五行配對如下：

《家語》:「毛蟲西方，羽蟲南方，甲蟲北方，麟蟲東方，倮蟲中央。」
《禮記・月令》:「春，其蟲麟，龍蛇之屬；夏，其蟲羽，飛鳥之屬；中央，其蟲倮，虎豹淺毛之屬；秋，其蟲毛，狐狢之屬；冬，其蟲介，龜鼈之屬。」
《尚書刑德放》:「東方春，蒼龍，其智仁；南方夏，朱鳥，好禮；西方秋，白虎，執義；北方冬，玄龜，主信；會中央，土之精。」
《月令章句》:「天官五獸，左蒼龍，大辰之貌；右白虎，大梁之文；前朱雀，鶉火之體；後玄武，龜蛇之質；中有大角軒轅，麒麟之信。」
史蘇《龜經》:「木神蒼龍，歲星之精；火神朱雀，熒惑之精；灰土之神，名曰騰蛇，土神勾陳，鎮星之精；金神白虎，太白之精；水神玄武，辰星之精。蒼龍主頭，朱雀主脣頸，騰蛇主胸脇，勾[陳]主腰腹，白虎主股膝，玄武主腳脛。」[121]

現在將這些論述配對製表如下：

---

119 《五行大義》卷 5，〈論禽蟲・論五靈〉，頁 145。
120 《五行大義》卷 5，〈論禽蟲・論五靈〉，頁 145。
121 《五行大義》卷 5，〈論禽蟲・論五靈〉，頁 145-147。
122 根據《五行大義》卷 5〈論禽蟲・論五靈〉，頁 145-147 整理。

表 5：《五行大義》五靈配對表[122]

五靈	五行	方位	季節	屬蟲	五獸	五德	天官	五星	身體
麟蟲	木	東	春	龍蛇	蒼龍	智仁	大辰	歲星	頭
羽蟲	火	南	夏	飛鳥	朱雀	好禮	大梁	熒惑	唇頸
倮蟲	土	中	中央	虎豹	人	----	軒轅	鎮星	胸脇
毛蟲	金	西	秋	狐狢	白虎	執義	鶉火	太白	股膝
介蟲	水	北	冬	魚鱉	玄武	主信	----	辰星	腳脛

蕭吉的〈論禽蟲〉這一節，接著論述的重點轉到三十六禽的討論。關於三十六禽的由來，蕭吉指出：

> 禽蟲之類，名數甚多，今解卅六者，蓋取六甲之數。《式經》所用者也。其十二屬配十二支，支有三禽，故卅有六禽。所以支有三者，分一日爲三時，旦及晝、暮也。……今依《式經》法，以氣而取。孟則在暮，仲則在中，季則在旦。是十二屬當十二辰也。餘二十四，既是配禽，以不當支位。[123]

所以蕭吉的原則乃是得自於《式經》的說法，[124] 「以氣取之」，並將三十六禽依照「孟、仲、季」將每一禽各分爲「朝、晝、暮」三組，他認爲「孟」是一時之首，取其氣盛，故在朝也；「仲」則在晝者，以其氣盛在中；「季」爲一時之末，以其氣已衰，故在暮也。而且，三十六禽有主、從之分，當中有十二主禽配十二辰，其他的廿四禽屬於配禽。因此，三十六禽即是在十二生肖的基礎上，[125] 每

[123] 《五行大義》卷5，〈論禽蟲・論卅六禽〉，頁148。

[124] 根據蕭吉所述，三十六禽「蓋取六甲之數，《式經》所用也。」因此，在蕭吉的想法，他認爲三十六禽可能與式盤的運用有關。不過，迄今所見的最早的實物式盤，是六朝時期的銅式式盤（今藏於上海博物館），當中有三十六禽的內容。所以客觀的說法，至少在六朝時期，已有三十六禽的出現。

[125] 十二生肖在東亞可以說是一個普遍的信仰，不僅漢族有這樣的傳統，蒙古族、彝族、藏族、維族等民族也可見類似的信仰，甚至於朝鮮、日本、越南、泰國、印度等也都存在類似的文化，惟內容大同小異，可見十二生肖信仰普遍的程度。參劉國忠，《五行大義研究》，頁112。

一個生肖再配上兩種動物而形成。[126] 從中國的傳世文獻來看，最早對於十二生肖的系統論述見於王充的《論衡》的〈物勢篇〉與〈言毒篇〉中。[127] 可見，至少在東漢時期，十二生肖已經成爲一個完整的體系；然而，在更早的睡虎地秦簡《日書》甲種提到以十二支配合十二禽的文字；而時代稍晚的放馬灘秦簡《日書》甲種中，也記載了十二禽的名稱，現將這三者列表如下：

表 6：《日書》、《論衡》十二禽與後世十二生肖比較表[128]

十二禽/十二生肖	睡虎地《日書》	放馬灘《日書》	《論衡》	後世十二生肖
子	鼠	鼠	鼠	鼠
丑	牛	牛	牛	牛
寅	虎	虎	虎	虎
卯	兔	兔	兔	兔
辰	--	蟲	龍	龍
巳	蟲	雞	蛇	蛇
午	鹿	馬	馬	馬
未	馬	羊	羊	羊
申	環	猴	猴	猴
酉	水	雞	雞	雞
戌	老羊	犬	犬	狗
亥	豕	豕	豕	豬

126 劉國忠，《五行大義研究》，頁 112。

127 《論衡》曰：「寅，木也，其禽虎也；戌，土也，其禽犬也；……午，馬也；子，鼠也；酉，雞也；卯兔也；亥，豕也；未，羊也；丑，牛也；巳，蛇也；申，猴也……」（參〈物勢篇〉，頁 148-150）；又曰：「辰爲龍。」（參〈言毒篇〉，頁 957）。

128 根據劉樂賢，《簡帛數術文獻探論》（武漢：湖北教育出版社，2004 年 5 月），頁 322-330 之整理。

比較這兩種《日書》與後代的十二生肖，可知記載上並不完全一致。其一，分析放馬灘十二禽與後世的十二生肖，差別較小，可以推論，放馬灘的十二禽與後世的十二生肖是比較接近的系統。其次，睡虎地《日書》當中有「環」、「水」兩目，根據劉樂賢的說法，他主張「環」就是「猨」，而猨即是猿；而「水」就是「雉」，是古代對野雞的稱呼。此外，放馬灘《日書》中可以發現「雞」重複，這可能係出於錯簡或抄寫錯誤所致，考簡文雞同時與巳、酉相配，殊不合理，又可能巳雞應爲巳虫或巳蛇。最後，劉教授也提出睡虎地《日書》的十二禽的說法，與後代不同的原因，是由於此爲楚地的分類法。[129]

六朝時期，除了《五行大義》提到十二生肖與卅六禽的說法之外，隋代智顗於開皇十四年荊州玉泉寺講〈摩訶止觀〉，亦提到十二時、三十六獸、108 獸之間的配對關係：

> 明十二獸，在寶山中，修法緣慈。……今欲分別時獸者，當察十二時，何時數來；隨其時來，即此獸也：若寅，是虎；乃至丑，是牛。又，一時爲三，十二時即有三十六獸。寅有三：初是貍，次是豹，次是虎。卯有三：狐、兔、貉。辰有三：龍、蛟、魚。此九屬東方，木也。〔此〕九物依孟、仲、季，傳作前後〔也〕。巳有三：蟬、鯉、蛇。午有三：鹿、馬、獐。未有三：羊、雁、鷹。此九屬南方，火也。申有三：狖、猿、猴。酉有三：烏、雞、雉。戌有三：狗、狼、豺。此九屬西方，金也。亥有三：豕、貐、豬。子有三：貓、鼠、伏翼。丑有三：牛、蟹、鱉。此九屬北方，水也。中央土，王四季；若四方行用，即是用土也。即是魚、鷹、豺、鱉。

[129] 參劉樂賢，《簡帛數術文獻探論》，頁 322-330。

三轉〔既周〕，即有三十六。更於一中開三，即有一百八時獸。[130]

此說由三時轉爲三十六時，並演衍爲 108 獸，且加入了五行與方位，其三十六獸之名，[131] 與蕭吉大體相同。[132] 關於三十六禽的史料，除了《五行大義》以外，在《抱朴子・登涉篇》[133] 及〈六朝銅式〉皆有提到，現列表整理如下：

表 7：三十六禽配對表[134]

十二支	《五行大義》	《抱朴子》	〈磨訶止觀〉	〈六朝銅式〉	《太白陰經》
子	燕 -- 鼠 -- 伏翼	鼠--伏翼------	猫 -- 鼠 -- 伏翼	蝠 -- 鼠 -- 燕	燕 -- 鼠 -- 蝠
丑	牛--蟹--鱉	牛----------	牛--蟹--鱉	牛 -- 蟹 -- 鱉	蟹 -- 牛 -- 鱉

130 參考：www.chibs.edu.tw/publication/LunCong/030/960-977.htm

131 此外，《法苑珠林》對於三十六禽，也有類似的說法：「山中寅日有稱虞吏者，虎也；稱當路居者，狼也；稱令長者，老貍也。卯日稱丈夫者，兔也；稱東父者，麋也；稱西王母者，鹿也。辰日稱雨師者，龍也；稱河伯者，魚也；稱無腸公子者，蟹也。巳日稱寡人者，社中蛇也；稱時君者，龜也。午日稱三公者，馬也；稱三人者，老樹也。未日稱主人者，羊也；稱吏者，麞也。
申日稱人君者，猴也；稱九卿者，猿也。酉日稱將軍者，老雞也；稱賊捕者，雉也。戌也稱人姓字者，犬也；稱城陽公仲者，狐也。亥日稱人君者，猪也；稱婦人者，金玉也。子日稱社君者，鼠也；稱神人者，伏翼也。丑日稱書生者，牛也。知其物則不能爲害。」參〔唐〕釋道世著，周叔迦、蘇晉仁校注，《法苑珠林校注》（北京：中華書局，2003年）卷45，〈感應緣〉，頁1390。

132 李零認爲《抱朴子・登涉篇》中所見到的是三十六禽早期的雛形，而〈六朝銅式〉、《五行大義》、《太白陰經》等史料所見的三十六禽的論述是比較成熟時期的體系，參李零，《中國方術正考》（北京：中華書局，2006年5月），頁172-183。

133 王明點校，《抱朴子內篇校釋》（北京：中華書局，1988年7月）卷17〈登涉篇〉，頁304。

134 根據劉國忠，《五行大義研究》，頁 116-117 之整理。

寅	狸--豹--虎	虎--狼--老狸	狸--豹--虎	豹--狸--虎	狸--虎--豹
卯	猬--兔--貉	兔--麋--鹿	狐--兔--貉	猬--兔--貉	兔--貉--蛟
辰	龍--蛟--魚	龍--魚--蟹	龍--蛟--魚	龍--鯨--魚	龍--魚--虾
巳	蟮--蚯蚓--魚蛇	蛇--龜--------	蟬--鯉--蛇	蚓--蟬--蛇	蚓--蛇--狙
午	鹿--馬--獐	馬--老樹-----	鹿--馬--獐	鹿--馬--獐	-----鹿--獐
未	羊--鷹--雁	羊--麞--------	羊--雁--鷹	羊------雁	雁--羊--鶩
申	牰--猿--猴	猴--猿--------	-----猿--猴	狙--猿--猴	猿-------猴
酉	雉--雞--鳥	雞--雉--------	鳥--雞--雉	雉--雞--鳥	鳥--雞--犬
戌	狗--狼--豺	犬--狐--------	狗--狼--豺	狗--豺--狼	豕--豺--狼
亥	豕--玃--猪	猪--金玉-----	-----猪--象	象--豕--猪	熊--猪--罴

《五行大義》指出三十六禽的相配方法必須以陰陽五行理論才可以解釋得清楚。對於此，蕭吉提出許多看法以解釋並論述相配之理。例如，子爲鼠、燕、伏翼的原因，乃在於其色皆黑，而且鼠之爲性，晝伏夜遊，象「陰氣」也；燕之尾分，陰數二也；伏翼者，鼠老爲之，爲之仙鼠，故三者皆是陰蟲，並居子位。又如丑爲牛、蟹、鱉的原因在於，牛於立春始牽耦耜耕，而蟹於腹中藏黃，鱉爲土之精

氣所生，此三者象土含陰陽，皆土精也。因此，其根本之說法仍本於「氣」。

陸、結論

綜觀《五行大義》文本，可知全書環繞著「氣」的命題而展開。不論是四時的節氣、方位的風氣、州郡的地氣、朝代的命氣、人命的相氣、臟腑的象氣、生靈的稟氣，均以「氣」來統攝其論點。在中國古代的思維系統當中，人與自然分別爲大、小宇宙，彼此有一相對應的結構、組成部分及運作的功能。而自然條件，如水土、風氣等對於人的健康、性情、智力、壽命均有極大的影響，而蕭吉即是以陰陽五行展開，秉持著這種體象之學的陰陽五行學說來推演，以建構其空間分割的思想。而他的總結論點就在於「方士異宜，各隨所感。而風者，天之號令，治政之象。若君有德令，則風不搖條，清和調暢。若政令失，則氣怒凶暴，飛沙折木，此天地報應之理也。此皆五行之氣也。」

參考文獻

一、 中文

《梁書》，台北：鼎文書局，1993 年 1 月。
《隋書》，台北：宏業書局，1974 年 7 月。
《南史》，台北：鼎文書局，1980 年 3 月。
《北史》，台北：鼎文書局，1980 年 3 月。
《南齊書》，台北：鼎文書局，1993 年 5 月。
《舊唐書》，北京：中華書局，1991 年 12 月。
《新唐書》，北京：中華書局，1991 年 12 月。
《乙巳占》，〔唐〕李淳風，收入《中國方術概觀・占星卷》，北京人民中國出版社，1993 年 12 月。
《五行大義》，〔隋〕蕭吉、錢杭點校，上海：上海書店，2001 年 12 月。
《白虎通疏證》，〔漢〕班固，吳則虞點校，北京：中華書局，1997 年 10 月。
《淮南鴻烈集解》，劉文典校注，北京：中華書局，1997年1月。
《抱朴子內篇校釋》，〔晉〕抱朴子，王明點校，北京：中華書局，1988年7月。
《法苑珠林校注》，〔唐〕釋道世著，周叔迦、蘇晉仁校注，北京：中華書局，2003年12月。
《黃帝內經素問注證發微》，王洪圖、李雲點校，北京：科學技術文獻出版社，1999 年 1 月。
《新譯管子讀本》，湯孝純注譯，李振興校閱，台北：三民書局，1995 年 7 月。
《博物志校證》，〔晉〕張華，范寧校證，台北：明文書局，1984 年 7 月。
《酉陽雜俎》，〔唐〕段成式，台北：漢京文化事業，1983 年 10 月。

朱淵清，〈《五行大義》版本述略〉，《古籍整理研究學刊》，1996：2（長春，1996.03），頁 29-30。

江曉原，《12 宮與 28 宿：世界歷史上的星占學》，瀋陽：遼寧教育出版社，2005 年 5 月。

李約瑟（Joseph Needham），《中國之科學與文明，Science of Civilisation in China》，台北：臺灣商務印書館，1985 年 2 月。

李零，《中國方術正考》，北京：中華書局，2006 年 5 月。

吳樹平點校，《十三經全文標點本》，北京：北京燕山出版社，1991 年 12 月。

胡厚宣，〈釋殷代求年於四方和四方風的祭祀〉，《復旦學報》，上海：復旦大學，1956 年 5 月。

徐復觀，《中國人性論史・先秦篇》，台北：臺灣商務印書館，1994 年 4 月。

梁啓超，〈陰陽五行說之來歷〉，收入《古史辨》第五冊，上海：上海古籍出版社，1982 年。

劉國忠，《五行大義研究》，瀋陽：遼寧教育出版社，1999 年 3 月。

劉樂賢，《簡帛數術文獻探論》，武漢：湖北教育出版社，2004 年 5 月。

鄭炳林、王晶波，《敦煌寫本相書校錄研究》，北京：民族出版社，2004 年 12 月。

錢杭，〈蕭吉與《五行大義》〉，《史林》（1990：2），頁40-41。

饒宗頤，〈法譯五行大義校注序〉，《中國文哲研究通訊》，1：4，台北，1991年12月。

顧頡剛，〈五德終始說下的政治和歷史〉，收入《古史辨》第五冊，上海：上海古籍出版社，1982 年。

龐樸，《穰莠集--中國文化與哲學論集》，上海：上海人民出版社，1983 年 3 月。

二、 英文

A.C.Graham, *Yin-Yang and the Narture of Correlative Thinking*, The Institute of East Asian Philosophers, National University of Singapore, 1986.

J.B. Henderson, *The Development and Decline of Chinese Cosmology*, Columbia, 1984.

J.B. Henderson, "*Cosmology*", manuscript, pp.1-24

三、日文

丸山敏秋，《気--論語からニューサイエンスまで》，東京：東京美術，1989 年 7 月。

中村璋八，《五行大義》，東京：明德出版社，1991 年 4 月。

安居香山，《緯書と中国の神秘思想》，東京：平河出版社，1988 年 9 月。

坂出祥伸：《中國思想研究》，京都：關西大學出版部，1999 年 9 月。）

賴惟勤，〈史記の律書について〉，收入《賴惟勤著作集Ⅱ》，東京：汲古書院，1989 年 8 月。

四、 網站

http://www.chibs.edu.tw/publication/LunCong/030/960-977.htm

The Thought of Yin-Yang Wuxing and Space Dividing in Xiao Jie's "Wuxing Dayi"

Min-Sheng, Lin
Ph.D.Student, Institute of History, National Tsing Hua University

Abstract

This paper passes the text, "Wuxing Dayi", written by Xiao Jie in Sui Dynasty, in order to interpret and explain the correlative thought between Yin-Yang Wuxing and space dividing. Through gathering plenty of documents, Xiao Jie attempted to establish his points of views in correlative thought. He divided this book into 5 parts and 24 chapters according to the five elements and twenty-four solar terms. He firstly focused on the terms interpretation, and then attended to discussing the elements, structure, generation and transformation in Wuxing. Besides, he also presented different claims related into politics, courtesy, human, territory, vitality and try to summarize all kinds of issues by "The Qi of Wuxing".

Key Terms: "Xiao Jie", "Wuxing Dayi", "Yin-Yang Wuxing", "Space dividing", "qi"